# كتاب الفائق في أصول الدين

# كتاب الفائق في أصول الدّين

از


ركن الدّين بن الملاحمي الخوارزمي

(م ۱۱٤۱/٥۳٦)


تحقيق ومقدّمه


ويلفرد مادلونگ مارتين مكدرمت



تهران ۱۳۸٦






مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران          مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین

*کتاب الفائق فی اصول الدین*

از رکن‌الدین بن الملاحمی الخوارزمی

تحقیق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ، مارتین مکدرموت

چاپ اول: ۱۳۸۶
شمارگان: ۱۲۰۰
چاپ: چاپخانه علمی و فرهنگی کتیبه
صحافی: سیدین



| | | |
|---|---|---|
| سرشناسه | : | ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، - ۵۳۶ ق. |
| عنوان و نام پدیدآور | : | ... الفائق فی اصول‌الدین / از رکن‌الدین بن الملاحمی الخوارزمی؛ تحقیق و مقدمهٔ ویلفرد مادلونگ، مارتین مکدرموت |
| مشخصات نشر | : | تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۶. |
| مشخصات ظاهری | : | ج، ۶۵۶ص، viii |
| شابک | : | ISBN: 964-8036-32-2 |
| وضعیت فهرست‌نویسی | : | فیپا. |
| یادداشت | : | عربی. |
| یادداشت | : | عنوان به انگلیسی: Kitab al-Faiq fi usul-din. |
| موضوع | : | اسلام - عقاید - دفاعیه‌ها و ردیه‌ها - خداشناسی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. |
| موضوع | : | کلام معتزله. |
| شناسه افزوده | : | مادلونگ، ویلفرد (Madelung, Wilferd)، ۱۹۳۰ - م. |
| شناسه افزوده | : | مکدرموت، مارتین (McDermott, Martin). |
| رده‌بندی کنگره | : | BP ۲۰۲/۲م۷ف۲ |
| رده‌بندی دیویی | : | ۲۹۷/۴۱۳ |
| شمارهٔ کتابشناسی ملی | : | ۱۰۶۲۸۰۷ |



مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران




مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین

***کتاب الفائق في اصول الدين***
از رکن‌الدين بن الملاحمي الخوارزمي
تحقيق و مقدمه: ويلفرد مادلونگ، مارتين مکدرموت
چاپ اول: ۱۳۸۶
شمارگان: ۱۲۰۰
چاپ: چاپخانه علمی و فرهنگی کتیبه
صحافی: سیدین



| | | |
|---|---|---|
| سرشناسه | : | ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، - ۵۳۶ ق. |
| عنوان و نام پدیدآور | : | ... الفائق فی اصول‌الدین / از رکن‌الدین بن الملاحمی الخوارزمی؛ تحقیق و مقدمهٔ ویلفرد مادلونگ، مارتین مکدرموت |
| مشخصات نشر | : | تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۶. |
| مشخصات ظاهری | : | ج، ۶۵۶ ص، viii |
| شابک | : | ISBN: 964-8036-32-2 |
| وضعیت فهرست‌نویسی | : | فیپا. |
| یادداشت | : | عربی. |
| یادداشت | : | عنوان به انگلیسی: Kitab al-Faiq fi usul-din. |
| موضوع | : | اسلام - عقاید - دفاعیه‌ها و ردیه‌ها - خداشناسی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. |
| موضوع | : | کلام معتزله. |
| شناسه افزوده | : | مادلونگ، ویلفرد (Madelung, Wilferd)، ۱۹۳۰ - م. |
| شناسه افزوده | : | مکدرموت، مارتین (McDermott, Martin). |
| رده‌بندی کنگره | : | BP ۲۰۳/۲ م۷ ق۲ |
| رده‌بندی دیویی | : | ۲۹۷/۳۱۲ |
| شمارهٔ کتابشناسی ملی | : | ۱۰۶۲۸۰۷ |

## مقدمهٔ مصحّحان

کتاب ***الفائق فی اصول الدین***، نوشتهٔ رکن‌الدین محمود بن محمّد الملاحمی الخوارزمی (ف۵۳۲ هـ)، که در اینجا برای نخستین‌بار تصحیح و چاپ شده است، تنها متن کامل موجود دربارهٔ عقاید کلامی آخرین مکتب معتزلی است، مکتبی که توسط ابوالحسین محمّد بن علی البصری (ف۴۳۶هـ) تأسیس شد. ابن ملاحمی سرآمد متکلّمان در اصول معتزلی، یعنی کلام و اصول فقه، بود و خود از معاشران مفسر معروف معتزلی زمخشری بود که هردو در پایتخت خوارزم، یعنی جرجانیه (گرگانج یا گرگنج)، به سر می‌بردند. ابن ملاحمی قبلاً شرح مفصلی دربارهٔ آراء کلامی ابوالحسین بصری در کتاب ***المعتمد فی اصول الدین*** نوشته بود که اکثر آن از دست رفته است. فقط بخشی از کتاب ***المعتمد*** به جا مانده که تصحیح و چاپ شده است.[1]

در ابتدای کتاب ***الفائق***، نویسنده می‌نویسد که وی این کتاب را در اجابت درخواست پاره‌ای از شاگردان و دوستان خود نوشته است، چه ایشان مطالب درازدامن و مفصل ابن‌ملاحمی را در شرح کتاب ***المعتمد*** دیده و آن را غیرقابل استفاده یافته بودند و لذا از او خلاصه‌ای طلب کرده بودند. ابن ملاحمی هم کار کتاب را در تاریخ پنجم ربیع‌الثانی ۵۳۲ (۲۲

---

۱. ابن الملاحمی، *کتاب المعتمد فی اصول‌الدین*، بخشهای بازمانده، به تصحیح مارتین مکدرموت و ویلفرد مادلونگ (لندن: انتشارات الهدی، ۱۹۹۱)، ۶۱۶ صفحه. پس از چاپ اثر، بخشهای دیگری از آن پیدا شد که ما امیدواریم بزودی آنها را هم چاپ کنیم.

دسامبر ۱۱۳۷)، چهار سال پیش از مرگش که در شب یکشنبه هفدهم ربیع‌الاول ۵۳۶ (۱۹ اکتبر ۱۱۴۱) اتفاق افتاد تمام کرد. چند مطلب دیگر دربارهٔ زندگی او می‌دانیم که در مقدمهٔ کتاب *المعتمد* ذکر کرده‌ایم و خواننده می‌تواند به آنجا رجوع کند.

کتاب *الفائق* خلاصه‌ای است از چهار مجلد قطورکتاب *المعتمد* که به چهارده بخش تقسیم شده است. پنج اصل کلام معتزلی (یعنی توحید، عدل، وعد و وعید، اسماء و احکام، و امر به معروف و نهی از منکر) در ضمن مسائل مربوطه به شرح زیر مطرح شده است.

۱. توحید
۲. عدل
۳. در خلق قرآن
۴. در تکلیف مالایطاق
۵. در لطف الهی
۶. در نبوّات
۷. در علم
۸. در وعد و وعید
۹. در اسماء و احکام
۱۰. در امر به معروف و نهی از منکر
۱۱. در امامت

از آنجا که بخش عمدهٔ آثار کلامی ابوالحسین بصری مفقود شده است، دو کتاب ابن‌ملاحمی نقداً منابع اصلی ما در مورد تعالیم اوست. می‌دانیم که ابوالحسین بصری در کتاب ***تصفّح الادله*** پاره‌ای از براهین و حججی را که استاد معتزلیش قاضی عبدالجبار همدانی (ف۱۰۲۵/۴۱۵) اقامه کرده بود به طور منظم مورد تجدید نظر قرار داد و از روش و همچنین اصولی که آن براهین و حجج بر آنها مبتنی بود انتقاد کرد.[۲] البته، پیروان قاضی عبدالجبار به شدت از ابوالحسین بصری خرده گرفتند و او را متّهم کردند که آن دسته از آراء فلاسفه را که خلاف رأی اهل سنّت است در انتقادهای خود به طور ضمنی و غیرآشکار به کار برده است. اگرچه بصری کاملاً با آراء فلاسفه آشنایی داشت، ولی در عین حال باید تأکید کرد که او اساساً مدافع عقاید معتزله بود. هدف او این بود که مبانی فکریی را تقویت کند که معتزله در مقابل منتقدان خود، از جمله فلاسفه، عقاید خود را بر آنها بنا نهاده بودند. مکتب او همواره نسبت به فلسفه انتقاد می‌کرد. ابن‌ملاحمی خود کتابی نوشت در رد فلاسفه به نام ***تحفة المتکلمین في الرد علی الفلاسفه*** که نسخهٔ خطی آن اخیراً پیدا شده[۳] و به زودی چاپ خواهد شد.

---

۲. برای آراء ابوالحسین بصری، بنگرید به مقاله‌های مادلونگ در *دائرةالمعارف اسلام*، چاپ بریل، تحریر دوم، ضمیمه، ص۲۵ و تحریر سوم، ج۱ (زیر چاپ) و مقالهٔ دانیل ژیماره در *ایرانیکا*، ج۱، ص۴–۳۲۲ (و نیز به مقاله «ابوالحسین بصری»، به قلم مسعود جلالی مقدم، در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج۵، ص ۷۰–۳۶۷؛ مقالهٔ «تصفح الادله»، به قلم زابینه اشمیتکه، در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج۱۵، [زیر چاپ]، مترجم).

۳. بنگرید به مقالهٔ حسن انصاری، «کتابی تازه‌یاب در نقد فلسفه، پیداشدن کتاب *تحفةالمتکلمین* ملاحمی»، *نشر دانش*، سال ۱۸، ش۳ (پاییز ۱۳۸۰)، ص۲–۳۱.

از جمله چالشهای مهمّی که در عصر ابوالحسین بصری در برابر کلام قرار گرفت چالشهایی بود از جانب تعالیم فلسفی شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا (ف۱۰۳۷/۴۲۸). شیخ برهان بدیعی برای اثبات وجود خداوند اقامه کرده بود که خود مبتنی بر مسئلهٔ علیّت بود، و این برهان که به دلیل ساده بودن بی‌درنگ مورد توجه واقع می‌شد به خلاف برهان پیچیدهٔ متکلّمان که خود مبتنی بر قیاس عالم شهادت با عالم غیب بود. امّا برهان ابن‌سینا را متکلّمان نمی‌توانستند بپذیرند، زیرا که مستلزم نظر فلاسفه دربارهٔ خداوند به عنوان علّت وجوب موجودات و همچنین عقیده به قِدَم عالم بود. ابوالحسین بصری در برابر برهان ابن‌سینا برهان دیگری اقامه کرد که مانند برهان ابن‌سینا از قیاس استفاده نمی‌کرد ولی در عین حال خدا را به عنوان فاعل مختاری در نظر می‌گرفت که جهان را در زمان خلق کرده است. برخی از مدافعان تعالیم قاضی عبدالجبار این برهان را باطل و مردود می‌انگاشتند و در عوض همان برهان قدیم متکلّمان را که مبتنی بر قیاس بود به کار می‌بردند.

تأثیر اندیشهٔ ابوالحسین بصری دامنهٔ وسیعی پیدا کرد و از محدودهٔ مکتب اعتزال که خود بدان پای‌بندی داشت فراتر رفت. دربارهٔ تأثیر تعالیم او در شیعیان زیدی و امامی ما اجمالاً در مقدمهٔ خود به کتاب ***المعتمد*** بحث کرده‌ایم. در جاهای دیگر جزئیات بیشتری در حال پیداشدن است. در میان متکلمان اشعری، امام‌الحرمین ابوالمعالی جوینی (ف۱۰۸۵/۴۷۸)، استاد ابوحامد غزّالی، به وضوح تحت تأثیر برهان ابوالحسین بصری برای اثبات وجود خداوند بود، هرچند وی نمی‌خواست خود را مدیون مکتب

رقیب یعنی معتزله نشان دهد.[۴] یک قرن پس از جوینی فخرالدین رازی (متوفی ۱۲۰۹/۶۰۶) به‌راحتی از آراء و استدلال‌های ابوالحسین بصری در آثار کلامی و همچنین در اصول فقه[۵] خود استفاده کرد و او را مورد ستایش قرار داد، هرچند که وی را متهم کرد که در پذیرفتن اختیار از یک سو و این که افعال ضرورتاً معلول علل خود هستند، از سوی دیگر، دچار تناقض شده است.[۶]

در خارج از تمدن اسلامی، معتزله در میان یهودیان قرائون تأثیر گذاشته است. در زمان حیات ابوالحسین بصری متکلم یهودی برجسته ابویعقوب یوسف البصیر (ف. حدود ۱۰۴۰/۴۳۱) که در بیت‌المقدس تدریس می‌کرد و کتاب می‌نوشت، از پیروان سرسخت کلام قاضی عبدالجبار و پیروان او بود و انتقادهای ابوالحسین بصری به قاضی عبدالجبار را که در رسائل وی آمده بود مردود می‌دانست. بخشهای قابل ملاحظه‌ای از دو ردّیه‌ای که یوسف البصیر به برهان ابوالحسین بصری در اثبات وجود خداوند نوشته باقی مانده است. در نیمهٔ دوم قرن پنجم هجری متکلّم قرائی مصری، سهل بن فضل (یاشار ابن حسد) تستری، فرزند فضل بن سهل تستری وزیر فاطمیان (ف ۱۰۴۸/۴۴۰) انتقاد

---

۴. در این باره رجوع کنید به مقالهٔ مادلونگ در مجموعهٔ مقالات زیر:

*Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One*. Leuven 2006, pp. 273-80.

۵. این مطلب را ابن المرتضی در *طبقات‌المعتزله* (تصحیح ویلزر، ویسبادن ۱۹۶۱) ص ۱۱۹، متذکر شده است.

۶. نک. مقالهٔ مادلونگ در *یادنامهٔ الساندرو بوزانی*، ج ۱، رم ۱۹۹۱، ص ۵۷–۲۴۵.

ابوالحسین بصری به اصول مکتب قاضی عبدالجبار را مورد تأیید قرار داد و در میان جامعهٔ قرائون مصر ترویج کرد. اصولی که یوسف البصیر پذیرفته بود سه قطعهٔ بزرگ از کتاب *تصفح الادله* ابوالحسین بصری، که ظاهراً در میان جنیزهٔ کنیسهٔ قرائون مصر بوده، در مجموعه فرکوویچ در کتابخانهٔ ملی سن‌پطرزبورگ پیدا شده است. در یکی از آنها یادداشتی است به عبری که نشان می‌دهد این اثر وقف یاشار بن حسن تستری و بازماندگان او بوده است.[۷]

## نسخهٔ خطی

میکروفیلم سه نسخهٔ خطی که در مسجد اعظم صنعا نگهداری می‌شود در اختیار ما بوده است. این نسخه عبارتند از:

۱. شمارهٔ ۱۸۹ (در سازوارهٔ ما نسخهٔ الف)

۲. شمارهٔ ۵۳ ( در سازوارهٔ ما نسخهٔ ب)

۳. شمارهٔ ۵۵ (در سازوارهٔ ما نسخهٔ ج)

نسخهٔ ۱۸۹ به خط نسخی است، دارای ۲۲۲ برگ، ۲۵ سطر در هر صفحه. برگ ۱۶۶ نسخهٔ خطی در میکروفیلم نیامده است. این تنها نسخه‌ای است که تاریخ اتمام دارد (۶۳۰ هجری قمری).

---

۷. نک. ویلفرد مادلونگ و زابینه اشمیتکه،

*Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Husayn al-Basri's Mu`tazili Theology Among the Karaites of the Fatimid Age*, Leiden 2006.

و ابوالحسین البصری، تصفح‌الادله، تصحیح مادلونگ و اشمیتکه، ویسبادن ۲۰۰۶.

نسخهٔ شمارهٔ ۵۳ بیشتر به خط نسخی خواناست، دارای ۵۸۷ برگ، در هر صفحه بین ۱۹ تا ۲۵ سطر. خط آن نشان می‌دهد که متأخر از نسخهٔ ۱۸۹ است. قابل اعتماد هم نیست.

نسخهٔ شمارهٔ ۵۵، به خطی نسخی، و مشتمل بر ۱۶۳ برگ است، ۲۸ سطر در هر صفحه، به خط شرف‌الدین الحسن بن امیرالمؤمنین که نتوانستیم هویت او را شناسایی کنیم.

سه نسخهٔ خطی ما مستقل از یکدیگر نوشته شده‌اند، یعنی هیچ‌یک از روی دیگری نوشته نشده و لذا ما توانستیم در اینجا متنی مرکّب از هر سه تهیه کنیم. شمارهٔ ۵۵ و شمارهٔ ۱۸۹ به نظر می‌رسد که نسبتاً به هم نزدیک باشند و ممکن است هر دو از روی یک نسخه استنساخ شده باشند، ولی نسخهٔ ۵۳ ظاهراً از روی نسخهٔ دیگری استنساخ شده است. ما کار تصحیح را با نسخهٔ ۱۸۹ آغاز کردیم (از روی میکروفیلیم آن که در دارالکتب مصر، به شمارهٔ ۱۰۱، نگهداری می‌شود)، و بعداً دو نسخهٔ دیگر در مسجد اعظم پیدا شد. در عمل ما به طور کلی قرائت نسخه ۵۳ را، هرگاه با دو نسخهٔ دیگر مطابقت داشت، انتخاب کردیم و در متن آوردیم. وقتی آن دو نسخه با ۵۳ مغایرت داشت، کار تصمیم‌گیری دشوارتر بود، ولی به نظر می‌رسد که ۵۳ غلطهای بیشتری دارد، البته نه همیشه، که مبتنی بر سنّت دیگری بوده است.

دلائلی هست که نشان می‌دهد که زبان عربی ابن ملاحمی از لحاظ نحوی اشکال داشته، و در مواردی مبهم و پیچیده بوده است، و لذا نسخه‌برداران خود کوشیده‌اند که این اشکالات را برطرف کنند. در مواردی

که این تصحیحات متن را روشن‌تر و قرائت را آسان‌تر می‌نمود ما هم آنها را پذیرفتیم، بخصوص که ما نسخه‌ای که به خط مؤلف باشد در اختیار نداشتیم و امیدی هم بر این نیست که بتوانیم متن اصلی را به طور کامل بازسازی کنیم.

مطابق مرسوم آن زمان، در نسخه‌های خطی ما نقطه‌گذاری کمتر انجام گرفته است و لذا کلمات بی‌نقطه موجب شده است که گاه اعراب‌گذاری غلط توسط کاتبان صورت گیرد. در اغلب این موارد ما سعی کرده‌ایم که صورت صحیح را در متن مصحّح خود بیاوریم و از ذکر قرائت غلط کاتبان خودداری کنیم. رسم‌الخط آن زمان را که امروزه متروک شده است ما تغییر داده‌ایم و شیوهٔ امروزی را به کار برده‌ایم.

(ترجمهٔ نصرالله پورجوادی)

# محتویات

## الكلام في الألطاف ٢٥١



## الكلام في النبوات ٢٩٧

# كتاب الفائق في أصول الدين

## تصنيف الشيخ الإمام العالِم[١] ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي[٢] رحمة الله عليه[٣]

## بسم الله الرحمن الرحيم[٤]

الحمد لله حمدًا يمتري المزيد من فضله ويستحلب[٥] موادَّ طَوله على التوفيق[٦] في الإنباء[٧] عن براهينه البالغة وحججه الدامغة لكل باطل، فإذا هو زاهق، وتحقيق الحق، فإذا هو نار على شاهق، ثم الصلاة على إمام الأمة محمد نبي الرحمة، أرسله إليهم بشيرًا ونذيرًا، وجعله لهم سراجًا[٨] منيرًا، وأمر بأن يبشّرهم بأن لهم على الاجتهاد في دينه فضلاً كبيرًا، فصلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه الذين طهّرهم تطهيرًا، وسلّم عليه وعليهم كثيرًا[٩].

وبعد، فإني لما صنّفت كتاب المعتمد في الأصول، وبالغت في إيراد حجج دين[١٠] الإسلام مفصلة على[١١] الوجوه التي يُعتمد عليها، وإيراد مذاهب كل من خالف الإسلام مفصلةً وما يعتمدونه من الشُّبه، ومذاهب المختلفين في تفاصيل الإسلام بعد اتّفاقهم على جملته[١٢]، طال لذلك الكتاب حتى كثر على مجلّدات وشقّ على كثير من الراغبين فيه كتبته وتحصيله، فعند ذلك طلب مني الأصحاب والإخوان، ومَن أعظّم حقّهم وأرفع منـــزلتهم من الخُلاّن، أن أستخرج من المطوّل مختصرًا شاملاً لِجُمل[١٣] مضمونة يجري مجرى المدخل في ذلك المطوّل، ويجري المطوّل مجرى الشرح لهذا

---

١ الإمام العالم: العالم الإمام، ب؛ + العامل، ج.
٢ الملاحمي: بن الملاحمي، ا؛ + الخوارزمي، ب.
٣ عليه: + وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم، ب.
٤ الرحيم: + وبه نستعين، ا؛ + رب يسّر ولا تعسر والحمد لله رب العالمين، ج.
٥ ويستحلب: يستجلب، ب.
٦ على التوفيق: إضافة بهامش ا ؛ –، ب ج.
٧ الإنباء: الانبيا، ج.
٨ سراجًا: + وقمرا، ج.
٩ فصلوات ... كثيرا: –، ب ج.
١٠ حجج دين: حج دين، ا؛ دين حجج، ب.
١١ على: وعلى، ا ج.
١٢ جملته: جمله، ب.
١٣ لِجُمل: لجمل، ج.

المختصر، فامتثلت[14] ما رسموا[15] وأجبتهم إلى ما طلبوا[16]، وسمّيته الفائق في الأصول، وتضرّعتُ إلى الله في أن يزيد في المهل، ويحقق الأمل، في إتمامه، ويعين على تسهيل مرامه، وأن يجعله[17] لوجهه خالصًا ويعظم النفع به[18] لي ولإخواني في الدارَين[19]، إنه تعالى[20] نعم المستعان[21]، وعليه التُّكلان.

## باب في ذكر جمل ما تقدم[22] من الأبواب في كتاب المعتمد على باب النظر في حِدث[23] العالم وإثبات الصانع

اعلم أنه لما كان الغرض بالنظر في الأدلّة هو العلم المكتسب، وكان[24] النظر المطلوب به العلم هو ترتيب علومٍ ضرورية أو مبنية عليها ترتيبًا صحيحًا، وكان في الناس من ينكر العلوم الضرورية كالسوفسطائية، وفيهم من ينكر كون النظر موصلاً إلى العلم، وفيهم من يقول: إن المعارف الدينية ضرورية، وجب أن يقع التنبيه أوّلاً على إثبات العلوم وأن النظر موصل إلى العلم وأن العلوم الدينية غير ضرورية وأنه لا طريق إلى اكتساب العلوم إلا النظر الصحيح وأن المكلّف ما كلّف إلا ذلك. ثم نتكلّم في إثبات الصانع وفي الطريق إلى[25] إثباته، وهو إثبات حدوث العالم.

فأما العلم فحقيقته ظاهرة لكل عاقل، ويميّز بينه وبين ما ليس بعلم كالشكّ والظنّ والتبخيت والتقليد، لأنه لا شبهة في أن ما يثبته العاقل من الأشياء، ككون السماء فوقه والأرض تحته وأحوال نفسه إلى غير ذلك، هو[26] علم، فإنه[27] يجد ذلك ظاهرًا يمتنع عليه لظهوره[28] تجويزُ خلافه، وأنه ليس كالذي يشكّ فيه من الأشياء فيجوّز كونها

---

١٤ فامتثلت: فامليت، ج.
١٥ رسموا: رسموه، ج.
١٦ طلبوا: طلبوه، ج.
١٧ يجعله: يجعل، ب.
١٨ به: —، ب.
١٩ الدارَين: الدين، ا.
٢٠ تعالى: —، ج.
٢١ المستعان: المستغاث، ب.
٢٢ تقدم: قدم، ا ب.
٢٣ حدث: اثبات، ب.
٢٤ وكان: كان، ا.
٢٥ الطريق إلى: طريق، ا.
٢٦ هو: وهو، ا ب ج.
٢٧ فإنه: بانه، ب.
٢٨ لظهوره: بظهوره، ب.

ويجوّز خلاف كونها، ولا كالذي يغلب على قلبه كونُه ويجوّز خلافه، ولا كالذي يعتقده عند خبر مَن يجوز عليه الخطأ في إخباره، أو كالذي يسبق إلى اعتقاد كونه من عند نفسه من غير نظر في دلالة أو أمارة. وإذا كان ذلك ظاهرًا عند العقلاء قلنا: إنه لا حاجة[٢٩] إلى الدلالة لإثبات العلوم، ولا إلى تحديده، لأنه لا عبارة أنبأُ عنه من قولنا: علم.

وقلنا أن من أنكر هذا العلم مكابر كاذب على نفسه، ولهذا قلنا للسوفسطائية: إنكم أبدًا تطلبون ما ينفعكم وتجنبون[٣٠] ما يضرّكم على طريقة واحدة، فلو كنتم مجوّزين لخلاف ما تشاهدونه لاختلف في ذلك تصرّفكم، كما تختلف تصرّفات الصبيّ الصغير والضرير لما لم يحصل لهما التمييز اليقيني فيما يتصرّفان فيه. وما يذكرونه من الغلط في المناظر ويستكثرون منه، كقولهم: إنا نرى العنبة في الماء الصافي كالإجّاصة، ثم هي صغيرة في نفسها، ونظنّ أنّا نتيقّن أنها كبيرة وليست كذلك، وكذلك هذا فيما نشاهده من سائر المشاهدات، غير أنّا تعوّدنا مشاهدة كثيرة[٣١] منها، فنجد ظنّنا لها أقوى، فنتوهّم أنّا نعلمه دون ما لم نتعوّد[٣٢] مشاهدته، فهذا[٣٣] وما أشبهه غير مستقيم على أصولهم، لأن هذا إنما يصحّ ممّن فصل بين الظنّ للشيء والعلم به وممّن علم أن الإجّاصة أكبر من العنبة وأن العنبة بعد خروجها من الماء صغيرة. فإن قالوا أنهم يعلمون ذلك، تركوا مذهبهم، وإن قالوا لا يعلمونه، تركوا سؤالهم. وهذا لازم لهم في[٣٤] كلّ ما يوردونه من هذا الجنس.

ومن أنكر العلم بمخبَر الأخبار المتواترة، وهم السمنيّة، فهو مكابر أيضًا، لأن العقلاء يقصدون البلدان للتجارات ولا يشكّون في كونها، ولا يختلف تصرّفهم في ذلك كما لا يختلف تصرّفهم في اجتلاب المنافع واجتناب المضارّ. فحصل بما قدّمناه[٣٥] من التنبيه أن ما نثبته من المشاهدات وما يجري مجراها نحو العلم بأحوال أنفسنا فإن ذلك علم[٣٦] لا يمكننا أن ندفعه عن أنفسنا، وهذا هو الذي نعنيه بقولنا: إنها علوم ضرورية.

---

٢٩ حاجة: + الا، ج.
٣٠ وتجنبون: وتجتنبون، ب.
٣١ كثيرة: كثير، ب.
٣٢ مشاهدة ... نتعوّد: –، ج.
٣٣ فهذا: وهذا، ا ب ج.
٣٤ لهم في: في، ب؛ لهم من، ج.
٣٥ قدّمناه: قدمنا، ا.
٣٦ علم: + مما، ب.

وإذا[37] صحّ هذا فكذلك ما نكتسبه من الاعتقادات بالعلوم الضرورية يجب أن يكون علمًا[38]، لأن المكتسبة ليست إلاّ تفصيلاً لما نعلمه في الجملة. مثال ذلك أنا نعلم باضطرار أن كلّ ما لا يسبق في الوجود محدَثاتٍ محصورة فهو محدَث مثلها، ثم إذا علمنا بالاستدلال أن الجسم لا يسبق في الوجود محدَثات محصورة فإنا نعلم أن الجسم محدَث، ويكون العلم بذلك تفصيلاً لجملةٍ ما علمناه باضطرار. وما دخل في جملة علمٍ فهو علم لا محالة، ولهذا نجد أنفسنا ساكنة إلى ما علمناه بإستدلال مثبتةً لمعتقداتها، كما نجدها مع ما اعتقدناه من مقدّماتها المجملة[39]. وإذا وجب هذا فيما يدخل في العلوم الضرورية من تفاصيلها فكذلك[40] ما يدخل تحت العلوم المكتسبة، لأنها في الانتهاء ترجع إلى العلوم الضرورية. وحصل بهذا التنبيه أن ما أوصل إلى هذه العلوم فهو صحيح وأنه من طريق العلوم كسائر الطرق الموصلة إلى العلوم كالإدراكات وغيرها. وكلّ من طعن في كون[41] هذا النظر المخصوص موصلاً إلى علم لم يمكنه ذلك إلا بنظر. فإن قال أن نظره أوصله إلى علم، أبطل مذهبه، وإن قال لم يوصله إلى علم، أبطل طعنه.

ومن قال: إن العلوم الدينية كلها ضرورية، فإن عنى به أنه يحصل لنا[42] هذه العلوم ابتداءً من غير تأمّل واستدلال فقد كابر، لأنا لا نجد العلم بحدوث العالم وأن له صانعًا قديمًا ليس بجسم ابتداءً من دون استدلال، وإن عنى به أنه لا بدّ من استدلال حتّى يحصل لنا هذه العلوم لكنّها ضرورية فقد صار إلى غرضنا في أنه لا بدّ من نظر واستدلال لنعلم صحّة الإسلام وبطلان ما يخالفه. ثمّ القول بعد هذا أن ما يحصل لنا من العلوم باستدلال[43] هو ضروري أم مكتسب؟ سيظهر[44] هذا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

فأما أن[45] العاقل لم يكلّف إلا النظر الموصل إلى العلم دون ما ليس بطريق له[46]، نحو التقليد والنظر في الأمارات الموصلة إلى الظنّ، فقد ذهب إلى كلّ واحد من القولين

---

٣٧ وإذا: فاذا، ب.
٣٨ علمًا: علوما، ا.
٣٩ المجملة: الجملة، ج.
٤٠ فكذلك: وكذلك، ج.
٤١ في كون: ان، ب.
٤٢ لنا: –، ا.
٤٣ العلوم باستدلال: –، ج.
٤٤ سيظهر: وسيظهر، ا.
٤٥ أن: وان، ب.
٤٦ له: –، ج.

قوم[٤٧]. أما من قال: إنهم كلهم[٤٨] كلّفوا التقليد، فهم أصحاب الحيرة والحشوية، وقال بعض المتكلّمين: إن بعضهم كلّفوا[٤٩] العلم، وهم أصحاب النظر، وبعضهم كلّفوا[٥٠] التقليد والظنّ، وهم العوامّ والعبيد وكثير من[٥١] النسوان. وقد ذهب إلى هذا أبو إسحاق بن عيّاش وأبو القاسم الكعبي، إلا أنهما قالا: إنهم كلّفوا تقليد المحقّ دون المبطِل والظنّ[٥٢] الصائب دون الخطأ. أما الأوّلون فإنه يقال لهم: أتقولون أن ما يحصل بالتقليد فهو علم أو اعتقاد ليس بعلم؟ فإن قالوا بالأوّل بطل، لأن المقلّد، إذا كان يجوّز خطأ مَن يقلّده فيما يخبر به، فكيف يحصل له العلم بأن مخبَره هو على ما أخبر به؟ وإن قالوا بالثاني قيل لهم: فينبغي أن يجوّز المقلّد كون اعتقاده جهلاً قبيحًا، ومثل هذا الاعتقاد قبيح، والله تعالى لا يأمر بالقبيح. ويلزمهم أن يجوّزوا لكلّ مكلّف أن يقلّد أسلافه، كاليهود والنصارى، وقد ذمّ الله تعالى التقليد في كتابه وحثّ على النظر.

فأما ما قاله الشيخان أبو القاسم الكعبي وأبو إسحاق بن عيّاش فإنه[٥٣] يقال لهما: أيلزم المقلّد أن يميّز بين المحقّ والمبطِل ثم يقلّد المحقّ؟ فإن قالا: لا، قيل لهما: فقد جوّزتما له التقليد لكلّ أحد. وإن قالا: يلزمه ذلك، قيل لهما: قد ألزمتماه العلم واليقين، لأن هذا التمييز لا يحصل إلا بعد معرفة الحقّ، كما قيل: اعرف الحقّ تعرف أهله. ومثل هذا يلزم مَن قال: إنهم كلّفوا الظنّ، بأن يقال له: أيلزمهم الظنّ على الإطلاق أم[٥٤] الظنّ الصائب؟ فإن قالوا بالأول قيل لهم: إنه لا يحصل لهم الظنّ إلا بعد النظر في الأمارات، وشُبَهُ المختلفين يصحّ أن تكون أمارات لهم، فجوّزوا لهم أن يظنّوا نفي الصانع لشبه النافين له. وإن[٥٥] قالوا بالثاني قيل لهم: إن الظنّ الصائب إنما يتميّز من الخطأ إذا عُرف الحقّ، فقد ألزمتوهم معرفة الحقّ. ولأن العقلاء متمكّنون من معرفة الحقّ فيقبح منهم الاقتصار على الظنّ، ولهذا ذمّ الله تعالى من يتبع الظنّ وقال:

---

٤٧ قوم: —، ج.
٤٨ كلهم: —، ا ب.
٤٩ كلفوا: كلف، ا.
٥٠ كلفوا: كلف، ا.
٥١ من: مكرر في ج.
٥٢ والظن: وظن، ج.
٥٣ فإنه: مكرر في ج.
٥٤ أم: او، ا.
٥٥ وإن: فان، ج.

﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (٥٣ النجم ٢٨) وقال: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (٤٩ الحجرات ١٢) وليس ذلك إلا الظنّ مع التمكّن من العلم.

فإن قالوا: إنهم غير متمكّنين من النظر[٥٦] في الأدلّة وتمييزها[٥٧] من الشبه، فلو كلّفوا ذلك لكان تكليفًا لما لا يطاق، فلا بدّ من أن يكلّفوا الظنّ أو التقليد، ولأن فائدة العلم هو أن يصير لطفًا للمكلّف[٥٨] في فعل الواجبات وترك المقبّحات، والظنّ والتقليد يقوم في ذلك مقامه، قيل لهم[٥٩]: إنا لا نقول أنهم كلّفوا النظر في الدقائق التي يحصّلها المتكلّمون[٦٠]، وإنما نقول أنهم كلّفوا أن يسمعوا أوائل الأدلّة التي يتسارع إليها فهمُ كلّ عاقل، فإذا فهموا ذلك كفاهم عِلمًا، ولسنا نكلّفهم تلخيص العبارة عنها كما يفعل ذلك العلماء، وذلك ممكن لكلّ عاقل، فإن لم يمكنهم الوقوف عليها فهم غير مكلّفين أصلاً، وإنما خلقوا لانتفاع المكلّفين بهم في أمور الدنيا. والظنّ والتقليد، وإن قاما مقام العلم في بعض الوجوه، فليس ذلك بكافٍ في حسن التكليف، بل لا بدّ من حسنهما، وقد بيّنّا أنهما قبيحان.

وفي الناس من قال بتكافؤ الأدلّة، فيجوز أن يقول: إنهم كلّفوا الظنّ دون العلم، فيلزمه ما ألزمنا هؤلاء، ويقال لهم: أتزعمون أن ما يحصل من النظر في هذه الأدلّة هو علم أو ظنّ؟ فإن قالوا: هو علم، قيل لهم: وكيف يكون اعتقاد ثبوت الشيء واعتقاد نفيه علمًا؟ فإن قالوا: هو ظنّ، قيل لهم: يلزم من ذلك أن يكلّف كلّ مكلّف ظنّ ثبوت الشيء وظنّ نفيه، لأنه ليس القول ببعض الأدلّة أولى من بعض، أو يصير لتكافؤها شكًّا، وهذا الشكّ يحصل للعاقل من دون الأدلّة، فلا معنى لنصب الأدلّة وتكليف النظر فيها. وكذا هذا يلزمهم في الوجه الأوّل أيضًا.

وإذا ثبت أن العاقل ما كلّف إلا النظر في الأدلّة فمن قال: إنه كلّف النظر في أدلّة[٦١] السمع فقط، فقد بطل قوله[٦٢]، لأن أدلّة العقل ما لم يتقدّم النظر فيها لم تكن أدلّة، لأن المعلوم من أدلّة السمع ليس إلا كتاب الله تعالى أو ما عُلم من كلام الرسول عليه السلام أو كلام[٦٣] الأمة على خلاف فيه، فما لم يُعلم بأدلّة العقل أنه كلام حكيم

٥٦ النظر: الظن، ج.
٥٧ وتمييزها: وتميزها، ج.
٥٨ للمكلّف: للمكلفين، ج.
٥٩ لهم: —، ا ب.
٦٠ المتكلمون: المكلفون، ج.
٦١ أدلّة: الادلة، ج.
٦٢ فقد بطل قوله: فقوله باطل، ا.
٦٣ أو كلام: وكلام، ا.

لا يجوز عليه الخطأ والكذب والتعمية، وأنه كلام رسول معصوم عن ذلك، وأنه كلام مَن شهد الله تعالى أنه معصوم من الخطأ والكذب والتعمية، لم يصحّ أن يتوصّل به إلى العلم بشيء.

ومَن شرط في كون النظر موصلاً إلى العلم بالعقليات مطابقة أدلّة السمع له فقد أبعد لِما تقدّم الآن، ولأن دليل العقل وحده له تعلّق بالمدلول من دون دليل السمع، فلا معنى لاشتراطه في كونه موصلاً إلى العلم.

ومن قال: إنه لم يكلّف إلا الإقرار دون النظر والعلم، فقد دعا إلى النفاق في الدين، ويبطل قوله بأن الإقرار الذي لا يؤمَن فيه من الخطأ وكونه كذبًا هو قبيح، والله تعالى لا يأمر بالقبيح. ومن قال: إن[٦٤] الإسلام لم يَرِد إلا بالسيف دون النظر والاحتجاج في الدين، فقد أبطل، لأن الحقّ لا يظهر بالغلبة بالسيف، ويلزمه إذا غلب الكفّار المسلمين بالسيف أن يكونوا على الحقّ دون المسلمين. ولأن[٦٥] القرآن يكذّب قولهم، لأنه لا يتضمّن إلا الاحتجاج على فِرق المخالفين[٦٦] للإسلام والحثّ على النظر والمجادلة بالأحسن، فبطل قول الجميع.

واعلم أن شيوخنا يقدّمون على النظر في إثبات الصانع والنظر في طريق إثباته، وهو حدوث الأجسام، القولَ في أن النظر في طريق معرفة الله سبحانه هو أوّل الواجبات، ويعنون بذلك أنه أوّل فعل يجب إيقاعه مقدّمًا على سائر ما يجب على المكلّف، ويقصدون بذلك[٦٧] تنبيه المكلّف على أنه واجب مضيّق متعيّن[٦٨] عليه لا يسعه تأخيره عن أوّل أوقات التكليف، فكيف يسع تضييعه أصلاً؟ ولذلك يشرطونه[٦٩] بشروط سنذكرها إن شاء الله تعالى. قالوا: وقولنا أنه أوّل الواجبات يتضمّن دعويين، إحداهما[٧٠] أنه واجب والأخرى أنه أوّل الواجبات[٧١]. ويستدلّون لكونه[٧٢] واجبًا بوجهين، أحدهما يختصّ النظر والثاني يتبع وجوب المعرفة.

---

٦٤ إن: بأن، ج.
٦٥ ولأن: لأن، ج.
٦٦ المخالفين: مخالفين، ج.
٦٧ بذلك: —، ج.
٦٨ متعيّن: معين، ج.
٦٩ يشرطونه: يشترطونه، ج.
٧٠ إحداهما: احدهما، ا.
٧١ يتضمن ... الواجبات: —، ج.
٧٢ لكونه: بكونه، ب.

لا يجوز عليه الخطأ والكذب والتعمية، وأنه كلام رسول معصوم عن ذلك، وأنه كلام مَن شهد الله تعالى أنه معصوم من الخطأ والكذب والتعمّية، لم يصحّ أن يتوصّل به إلى العلم بشيء.

ومَن شرط في كون النظر موصلاً إلى العلم بالعقليات مطابقة أدلّة السمع له فقد أبعد لِما تقدّم الآن، ولأن دليل العقل وحده له تعلّق بالمدلول من دون دليل السمع، فلا معنى لاشتراطه في كونه موصلاً إلى العلم.

ومن قال: إنه لم يكلّف إلا الإقرار دون النظر والعلم، فقد دعا إلى النفاق في الدين، ويبطل قوله بأن الإقرار الذي لا يؤمَن فيه من الخطأ وكونه كذبًا هو قبيح، والله تعالى لا يأمر بالقبيح. ومن قال: إن[٦٤] الإسلام لم يَرِد إلا بالسيف دون النظر والاحتجاج في الدين، فقد أبطل، لأن الحقّ لا يظهر بالغلبة بالسيف، ويلزمه إذا غلب الكفّار المسلمين بالسيف أن يكونوا على الحقّ دون المسلمين. ولأن[٦٥] القرآن يكذّب قولهم، لأنه لا يتضمّن إلا الاحتجاج على فِرق المخالفين[٦٦] للإسلام والحثّ على النظر والمجادلة بالأحسن، فبطل قول الجميع.

واعلم أن شيوخنا يقدّمون على النظر في إثبات الصانع والنظر في طريق إثباته، وهو حدوث الأجسام، القولَ في أن النظر في طريق معرفة الله سبحانه هو أوّل الواجبات، ويعنون بذلك أنه أوّل فعل يجب إيقاعه مقدّمًا على سائر ما يجب على المكلّف، ويقصدون بذلك[٦٧] تنبيه المكلّف على أنه واجب مضيّق متعيّن[٦٨] عليه لا يسعه تأخيره عن أوّل أوقات التكليف، فكيف يسع تضييعه أصلاً؟ ولذلك يشرطونه[٦٩] بشروط سنذكرها إن شاء الله تعالى. قالوا: وقولنا أنه أوّل الواجبات يتضمّن دعويين، إحداهما[٧٠] أنه واجب والأخرى أنه أوّل الواجبات[٧١]. ويستدلّون لكونه[٧٢] واجبًا بوجهين، أحدهما يختصّ النظر والثاني يتبع وجوب المعرفة.

---

٦٤ إن: بأن، ج.
٦٥ ولأن: لأن، ج.
٦٦ المخالفين: مخالفين، ج.
٦٧ بذلك: –، ج.
٦٨ متعيّن: معين، ج.
٦٩ يشرطونه: يشترطونه، ج.
٧٠ إحداهما: احدهما، ا.
٧١ يتضمن ... الواجبات: –، ج.
٧٢ لكونه: بكونه، ب.

أما الأوّل فقالوا: إنما قلنا ذلك لأن العاقل يخاف في ترك النظر في معرفة الله تعالى مضرّة، وما يخاف في تركه المضرّة فهو واجب. وإنما قلنا: إنه يخاف في تركه المضرّة، لأنه إذا استكمل شرائط التكليف فلا بدّ من أن يوجب الله[73] عليه هذا النظر، فيخوّفه من تركه بأن يخطر[74] بباله أنه إن لم ينظر فيعرف صانعه لم يأمن من سخطه وعقابه. ثم تكثر وتختلف أسباب هذا الخاطر المخوّف، فإما[75] أن يخالط الناس ويسمع اختلافهم في الديانة وتخويف مَن عرف الله تعالى[76] لمن لم يعرفه، فيخاف عند ذلك إن لم يعرفه ولم يعرف الحقّ فيما اختلفوا فيه من الديانات أن يستحقّ العقاب، أو يسمع هذا التخويف من الأنبياء والعلماء المذكورين أو ينظر في كتاب فيرى هذا التخويف، فإن لم يكن مخالطًا للناس فلا بدّ أن يخوّفه الله تعالى بأن يلقي في سمعه أو رُوعه[77] معنى هذا الخاطر على ما سيرد عليه البيان إن شاء الله تعالى.

وأما الوجه الثاني وهو أن معرفة الله تعالى واجب عليه فعلها ولا طريق له إلى فعلها إلا النظر. وإنما قلنا: إن معرفة الله تعالى[78] واجب عليه فعلها، لأنها لطف للمكلّف لأنها داعية إلى فعل الواجبات واجتناب المقبّحات التي يشقّ عليه فعلها وتركها وهو شديد الشهوة لمواقعة القبيح وشديد النفار عن فعل الواجبات، فإذا علم أن له صانعًا يثيبه على فعل الواجبات وترك المقبّحات ويعاقبه على ترك الواجبات وارتكاب المقبّحات كان ذلك من أعظم الدواعي إلى فعلها وترك المقبّحات، فمتى جوّز هذا وظنّ أن له صانعًا مكلّفًا لما يرى في نفسه من آثار الصنعة وآثار كونه مكلّفًا ولما يرى في العالم من أمارات ذلك خاف أن يكون ربّه كلّفه فعل الواجبات واجتناب المقبّحات، فمتى لم يعرفه فاته لطفه فيها، فيرتكب القبائح ويترك الواجبات، فيستحقّ عقابه ويعلم بضرورة عقله أن النظر طريق من طرق الكشف، فإذا لم يجد من نفسه معرفة الصانع بديهة ولا من جهة الحواسّ، والتقليدُ ليس طريقًا للعلم، وخبر الله سبحانه وخبر رسوله عليه السلام ليسا طريقين إلى العلم إلا بعد تقدّم العلم بحكمته تعالى، عَلِم أنه لا طريق سوى النظر، وهو أولى بالرجوع إليه في طلب معرفته تعالى، فيعلم وجوب النظر عند ذلك.

---

٧٣ الله: —، ب؛ + تعالى، ج.
٧٤ يخطر: خطر، ا.
٧٥ فإما: وإما، ب.
٧٦ تعالى: —، ا.
٧٧ روعه: روعته، ج.
٧٨ تعالى: —، ا.

قالوا: وإنما قلنا: إنه أوّل الواجبات، لأنّا نعني بذلك أنه أوّل فعل يجب إيقاعه، ولا ينفكّ عنه أحد من المكلّفين، فلا يدخل في إيقاعه شرط. واحترزوا بقولهم أنه فعل عن الإخلال بالقبائح كالظلم ونحوه، لأن ذلك، وإن وجب عليه عند كمال عقله، إلا أنه ليس بفعل. واحترزوا بقولهم أنه لا ينفكّ عنه أحد عن ردّ الوديعة وقضاء الدَّين وشكر نعَم الناس، لأن ذلك قد ينفكّ عنه كثير من المكلّفين. واحترزوا بقولهم: لا يدخل في فعله شرط، عن شكر نعم[79] الله سبحانه على الجملة، لأنه إذا كمل عقله رأى في نفسه آثار النعمة وجوّز أو ظنّ أن له منعِمًا أنعم بها عليه، فإنه يلزمه أن يشكره بأن يوطّن نفسه على أنه إن كان أنعم بها عليه منعِم فهو معترف له بها، وإلا فلا، ومثل هذا الشرط لا يدخل في فعل النظر، فلا يلزم ما كان من جنس هذه الواجبات على ما [بيّنا] تقدُّم وجوب النظر عليها [أو] على غيرها. وأما سائر الواجبات فمن ذلك عبادة الله تعالى بالعبادات الشرعية، فإنها[80] لا تحسن ولا تصحّ إلا بعد تقدّم معرفة الله سبحانه عليها وأنه مستحقّ لها. وأما سائر المعارف الدينية والنظر لأجلها فلا يمكن فعلها إلا بعد تقدّم النظر في طريق معرفة الله تعالى، فصحّ ما ذكرناه.

## فصل

وإذا ثبت أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى[81] إلا النظر في الأدلّة، وأن النظر في أدلّة السمع لا يوصل إلى معرفة الله سبحانه، فلا بدّ من النظر في أدلّة العقل، نحو النظر في أحوال نفسه وما يحدث في العالَم من ضروب الحوادث التي لا بدّ فيها من صانع قديم ليس بجسم، أو النظر في حدوث الأجسام. والأولى من ذلك هو النظر في حدوث الأجسام بنفسها لوجهين، أحدهما أنا متى عرفنا أن الأجسام محدثة فإنا نعرف حدوث الأعراض كلها، ما تقدر الأجسام عليها وعلى جنسها وما لا تقدر عليها، ومتى استدللنا عليه تعالى بحدوث الأعراض التي لا تقدر عليها الأجسام، كسكون السماء والأرض وكحدوث القدرة والحياة والعقل وما أشبه ذلك، لم يتضمّن ذلك العلمَ بحدوث الأجسام، فكان الاستدلال عليه بحدوث الأجسام أشمل[82] وأتمّ. والثاني أنّا متى

---

٧٩ نعم: نعمة، ج.
٨٠ فإنها: وانها، ا ب ج.
٨١ تعالى: – ا ج.
٨٢ أشمل: اكمل، ا.

قالوا: وإنما قلنا: إنه أوّل الواجبات، لأنّا نعني بذلك أنه أوّل فعل يجب إيقاعه، ولا ينفكّ عنه أحد من المكلّفين، فلا يدخل في إيقاعه شرط. واحترزوا بقولهم أنه فعل عن الإخلال بالقبائح كالظلم ونحوه، لأن ذلك، وإن وجب عليه عند كمال عقله، إلا أنه ليس بفعل. واحترزوا بقولهم أنه لا ينفكّ عنه أحد عن ردّ الوديعة وقضاء الدَّين وشكر نعَم الناس، لأن ذلك قد ينفكّ عنه كثير من المكلّفين. واحترزوا بقولهم: لا يدخل في فعله شرط، عن شكر نعم[79] الله سبحانه على الجملة، لأنه إذا كمل عقله رأى في نفسه آثار النعمة وجوّز أو ظنّ أن له منعِمًا أنعم بها عليه، فإنه يلزمه أن يشكره بأن يوطّن نفسه على أنه إن كان أنعم بها عليه منعِم فهو معترف له بها، وإلا فلا، ومثل هذا الشرط لا يدخل في فعل النظر، فلا يلزم ما كان من جنس هذه الواجبات على ما [بيّنا] تقدُّم وجوب النظر عليها [أو] على غيرها. وأما سائر الواجبات فمن ذلك عبادة الله تعالى بالعبادات الشرعية، فإنها[80] لا تحسن ولا تصحّ إلا بعد تقدّم معرفة الله سبحانه عليها وأنه مستحقّ لها. وأما سائر المعارف الدينية والنظر لأجلها فلا يمكن فعلها إلا بعد تقدّم النظر في طريق معرفة الله تعالى، فصحّ ما ذكرناه.

## فصل

وإذا ثبت أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى[81] إلا النظر في الأدلّة، وأن النظر في أدلّة السمع لا يوصل إلى معرفة الله سبحانه، فلا بدّ من النظر في أدلّة العقل، نحو النظر في أحوال نفسه وما يحدث في العالَم من ضروب الحوادث التي لا بدّ فيها من صانع قديم ليس بجسم، أو النظر في حدوث الأجسام. والأولى من ذلك هو النظر في حدوث الأجسام بنفسها لوجهين، أحدهما أنا متى عرفنا أن الأجسام محدثة فإنا نعرف حدوث الأعراض كلها، ما تقدر الأجسام عليها وعلى جنسها وما لا تقدر عليها، ومتى استدللنا عليه تعالى بحدوث الأعراض التي لا تقدر عليها الأجسام، كسكون السماء والأرض وكحدوث القدرة والحياة والعقل وما أشبه ذلك، لم يتضمّن ذلك العلمَ بحدوث الأجسام، فكان الاستدلال عليه بحدوث الأجسام أشمل[82] وأتمّ. والثاني أنّا متى

---

٧٩ نعم: نعمة، ج.
٨٠ فإنها: وانها، ا ب ج.
٨١ تعالى: –، ج.
٨٢ أشمل: أكمل، ا.

عرفنا صانعًا لهذه الأعراض احتجنا من بعد إلى العلم بحدوث الأجسام ليكمل لنا العلم بتوحيده تعالى، لأنه لا بدّ فيه من العلم بأنه لا قديم سواه تعالى.

# [الكلام في التوحيد]

## باب الدلالة على حدوث الجواهر والأجسام [وهو الأصل الأول من التوحيد]

يدلّ على ذلك أن الجواهر والأجسام لا يسبق كلّ واحد منها كونًا محدَثًا[١] هو أوّل الأكوان. وكلّ ما لا يسبق في وجوده محدَثًا واحدًا هو أوّل الأكوان فهو محدَث. وهذا الاستدلال يشتمل على دعويين[٢]، إحداهما[٣] أن كلّ جسم وجوهر لا يسبق في وجوده محدَثًا واحدًا، والثانية أن كلّ ما هذه حاله فهو محدَث. والدعوى الأولى تشتمل على أربع دعاوٍ، إحداها[٤] إثبات الأكوان، والثانية أنها محدَثة، والثالثة[٥] أن الجسم لا يسبقها في الوجود، والرابعة أن فيها واحدًا هو أوّل لها لا يسبق عليه الجسمُ في الوجود. والدعوى[٦] الثانية من الأولَيين لا تشتمل إلا على نفسها.

وإنما أطلق أصحابنا في كتبهم هذا الاستدلال، فقالوا: إن الجسم لا يسبق جنس الأكوان، مع علمهم أن الجسم يسبق في الوجود أكوانًا كثيرة، وهي ما يحدث فيه بعد حدوثه من ضروب الحركات والسكنات، لأنهم يثبتون في جملة هذا الاستدلال أن الأكوان متناهية، فيها ما هو أوّل لها، فيحصل في ضمن ذلك أن كلّ جسم لا يسبق في وجوده كونًا واحدًا محدَث، وإذا[٧] لم يمكن تعيين ذلك الواحد فإخراج الاستدلال على وجهٍ يعلم فيه الواحد الدالّ على حدوث الجسم في الحقيقة لا يتوجّه فيه عتب.

وقبل الشروع في إثبات الدعوى التي يشتمل عليها هذا الاستدلال بيّن شيوخنا حقائق الألفاظ التي يجري ذكرها في هذا الاستدلال، نحو قولنا قديم ومحدث[٨] وجوهر وجسم وعرض وكون وحركة وسكون وقرب وبُعد وافتراق واجتماع. فقولنا محدَث اسم لموجودٍ سبقه عدم، وإن كان يفيد في اشتقاق اللغة أن محدِثًا أحدثه مع قرب إيجاده له. والقديم هو الذي لا أوّل لوجوده. والجوهر هو الحجم الذي يشغل الحيّز في

---

١ محدَثًا: + واحدًا، ب.
٢ دعويين: مقدمتين، ب.
٣ إحداهما: احدهما، ا ب ج.
٤ إحداها: احدها، ج.
٥ والثالثة: والثالة، ج.
٦ والدعوى: –، ب.
٧ محدث وإذا: محدثا فاذا، ا.
٨ ومحدث: –، ب.

وجوده ولا يقبل التجزّؤ. والجسم هو الحجم[9] الطويل العريض العميق. والعرض هو الذي يحدث في الجسم من غير تجاوز. وقولنا: من غير تجاوز، احتراز من[10] الجسم المطروف، لأنه لا يوجد في الطرف[11] وإنما يجاوره، والعرض[12] يوجد في نفس الجسم، كاللون وغيره.

والكون عندنا هو حصول جوهر في محاذاة جوهر مقدّر أو محقّق، ثمّ الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والبُعد والقرب ترجع[13] إلى الكون، وإنما تختلف عليها الأسماء لقرينة تقترن بها[14]، فجنسها هو الكون[15]. فالحركة هو حصوله في محاذاة عقيب كونه حاصلاً في محاذاة أخرى، والسكون هو لبثه في محاذاة وقتين فصاعدًا، والاجتماع كونا جوهرين أو جسمين متماسّين[16]، والافتراق كونا جوهرين غير متماسّين[17]، والقرب كونا جوهرين بينهما مسافة يسهل قطعها، والبُعد هو كونا جوهرين يعسر قطع ما بينهما[18]. فأما أبو هاشم وأصحابه فإنهم يثبتون المعاني، فيجعلون الكون معنى يوجب حصول الجوهر في محاذاة، ثمّ يحدّون ما يرجع إلى الكون بما حددناه[19] به، ويزيدون فيه قولهم[20]: معنى يوجب كون الجسم كذا وكذا[21].

فأما إثبات الأكوان فنحن لا نحتاج إلى دلالة على إثباتها لأنها معلومة باضطرار[22]، لأن أحدًا[23] لا يشكّ في حصول أجسام العالَم في محاذاتها وأن بعضها متحرّك وبعضها ساكن وبعضها مفارق لغيره وبعضها مجامع لغيره، وإنما[24] نحتاج إلى[25] تنبيه على أنه أمر زائد على ذات الجسم، ومعلوم أن حصوله في محاذاة ليس هو أنه جسم، ولهذا تشترك

---

٩ الحجم: –، ب.
١٠ احتراز من: احترازا عن، ا؛ احترازا من، ب.
١١ المطروف ... الطرف: المظروف ... الظرف، ب.
١٢ والعرض: العرض، ج.
١٣ والاجتماع ... ترجع: ترجعان، ج.
١٤ بها: بالكون، ا.
١٥ الكون: السكون، ج.
١٦ متماسّين: متماسسين، ا.
١٧ متماسّين: متماسسين، ا.
١٨ بينهما: + (حاشية) وقال رضي الله عنه الصواب أن يقال في القرب مسافة قصيرة وفي البعد مسافة طويلة، ب.
١٩ حددناه: حدد ذكرناه، ج.
٢٠ قولهم: –، ج.
٢١ وكذا: فكذى، ج.
٢٢ باضطرار: بالاضطرار، ج.
٢٣ أحدًا: احدنا، ج.
٢٤ لغيره وإنما: ولا، ج.
٢٥ إلى: + أن، ا.

الأجسام في كونها حجمًا وتختلف في أكوانها، ونقدر على جعلها كائنة في محاذاة وعلى تحريكها وعلى تسكينها، ولا نقدر على ذواتها.

وأما[٢٦] أنها محدَثة فقد نعلم حدوث كثير منها باضطرار، فما هو من جنسها وقبيلها لا يجوز أن يكون قديمًا، وما لا يُعلم حدوثها باضطرار فالدلالة على حدوثها أنها ليست بواجبة الوجود بذواتها، وكلّ ما كان كذلك فإما أن يكون موجَبًا عن قديم أو موجَبًا بقادر أو بسبب موجود بقادر. فإذا لم يصحّ في الأكوان أن تكون موجَبة عن قديم صحّ أنها لا توجد إلا بالقادر أو بسبب يوجَد بقادر، وهذا هو المحدَث.

وإنما قلنا: إنها غير واجبة الوجود بذواتها لوجهين، أحدهما أن وجودها تابع لوجود الجسم، فلولا وجوده لما كانت موجودة، والثاني أنه يجوز عليها العدم بعد وجودها، والقديم لا يجوز عليه العدم. أما جواز عدمها بعد وجودها فظاهر، لأنّا نحرّك كثيرًا[٢٧] من الأجسام فيزول سكونها، ونسكّن كثيرًا[٢٨] من المتحركات فتزول حركتها[٢٩]، ونعلم في كثير منها أنه يصحّ أن يتحرّك إما بجملتها وإما بأجزائها.

وإنما قلنا: إن القديم لا يجوز عليه العدم، لأن القديم إذا لم يكن لوجوده أوّل لم يخلُ إما أن يكون واجب الوجود بذاته أو جائز الوجود. ولو كان جائز الوجود لم يكن بأن يوجَد أولى من أن لا يوجد لولا مخصِّص[٣٠] يخصّصه بالوجود، ولا يصحّ أن يكون المخصِّص قادرًا، لأن المعقول من تأثير القادر هو إخراج ما ليس بموجود إلى الوجود، والعدم لا يصحّ في القديم، فلا يصحّ أن يكون موجَبًا. ولأنه[٣١] إن كان جائز الوجود لم تُنْتَهِ العلل[٣٢] والمعلولات. وإن كان واجب الوجود فكلّ واحد منهما[٣٣] ذات واحدة قديمة، فلم يكن بأن يقال بأن إحداهما جائزة الوجود والأخرى واجبة الوجود بأولى من العكس، وفي ذلك التباس العلّة[٣٤] بالمعلول. فصحّ أن القديم يجب وجوده لم يزل بذاته، وإذا وجب وجوده لذاته[٣٥] استحال عدمه.

---

٢٦ وأما: فاما، ب.
٢٧ نحرّك كثيرًا: نجد كثيرا، ج.
٢٨ كثيرًا: كثير، ج.
٢٩ حركتها: تحريكها، ا ب.
٣٠ مخصِّص: مخصصا، ج.
٣١ ولأنه: لانه، ج.
٣٢ العلل: التعلل، ا.
٣٣ منهما: منها، ا ب ج.
٣٤ العلة: التعلق، ا.
٣٥ لذاته: –، ب.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن تكون الأكوان موجَبة عن قديم، لأن ذلك إما أن يكون هي المعاني التي أثبتها قوم، وهم أصحاب الكمون والظهور[٣٦]، وجوّزوا عليها الانتقال في الأجسام أو شيء قديم غيرها. وسنبيّن فيما بعد أنه لا طريق إلى إثبات هذه المعاني وأنها لا يجوز أن تكون قديمة. ولا يجوز أن يكون قديمًا غيرها، لأنه يلزم منه أن لا تتبدل على الأجسام الجهات، سواءً قُدّر ذلك القديم واحدًا أو بعدد[٣٧] الأجسام وجهاتها، إذ الموجب لكونها في جهاتها حاصل. ومتى قيل: إنها تخرج من جهاتها لِقهْر قاهر، لزم إذا[٣٨] انقضى القهر أن تعود[٣٩] إلى جهاتها من غير ناقل لها[٤٠] إليها، إذ الموجب لذلك حاصل. وإذا بطل ذلك، صحّ أنها موجودة بالقادر أو بسبب موجود بالقادر. وما يوجد بالقادر لا يكون إلا محدَثًا قد سبقه عدم.

وأما أن الجسم لا يجوز أن يسبق الكون في الوجود فلأن الجسم لا يُعقل إلا محاذيًا لجسم[٤١] آخر تقديرًا أو تحقيقًا، ولهذا لمّا قالت الفلاسفة: إن المحيط موجود لا في جهة، لزمهم أن لا يكون كلّ جزء منه محاذيًا لغير ما يحاذيه الآخر مما تحتهما[٤٢]. ولهذا متى رأينا[٤٣] جسمًا لم يمكنّا[٤٤] أن نقدّره إلا في أحد الجهات المحاذية لنا، إما فوق وإما تحت أو غيرها من الجهات الستّ.

وأما أن الحوادث لا بدّ أن تكون متناهية عند أوّل لها فلأن حقيقة الحادث هو الذي سبقه عدمه، فإذا كانت كلّها حوادث لم يخل مجموع عدمها إما أن يكون سابقًا لمجموع وجودها أو مساويًا له، فإن كان سابقًا لزم[٤٥] تناهيها، وإن كان مساويًا أدّى إلى ضروب من المحال، منها أنا متى علمنا آحاد أشياء سابقة لآحاد[٤٦] أشياء أُخر سبقًا لا أوّل له فإنه متى قدّرناهما مجموعين فإنه لا يمكننا أن نعتقدهما متساويين[٤٧]، لأن السابق والمسبوق يصيران متساويين[٤٨] في التقدّم والسبق. ألا ترى أنا لو قدّرنا ثالثًا

---

٣٦ وهم ... والظهور: -، ج.
٣٧ بعدد: بعدد، ج.
٣٨ إذا: ايضا، ج.
٣٩ تعود: ترجع، ج.
٤٠ لها: -، ج.
٤١ لجسم: لجسم + (حاشية) لجسم خ، ا؛ لجسم، ب.
٤٢ تحتهما: تحتهما، ج.
٤٣ رأينا: قدرنا، ب.
٤٤ يمكنّا: يمكننا، ا ب ج.
٤٥ لزم: + (فوق السطر) ثبت، ا.
٤٦ لآحاد: لأحد، ا.
٤٧ متساويين: متساويين، ب.
٤٨ متساويين: متساوين، ا.

واحدًا لا أوّل له فإنه يكون غير منفكّ من السابق والمسبوق؟ ومنها أن هذا الثالث الذي قدّرناه غير منفكّ من عدمها يساويه عدمها، لأنه لا أوّل لعدمها، فلو كان وجودها لا أوّل له كعدمها لكان الثالث غيرَ منفكّ من عدمها ومنفكًا من عدمها، وفي ذلك من الاستحالة كاستحالة أن لا يخلو الشيء من نفي وإثبات.

ومنها أن عدم كل واحد منها إذا كان سابقًا لوجوده سبقًا لا أوّل له كان بمنـــزلة فاعل قديم سابق[٤٩] على فعله سبقًا لا أوّل له، فلو قدّرنا عدم كلّ واحد منها قديمًا فاعلاً لوجود كلّ واحد من أفعالهم على ترتيب بأن فعل هذا عقيب هذا وهذا عقيب الآخر لم يصحّ أن نعتقد أن مجموع[٥٠] أفعالهم يساوي في الوجود الفاعلين، لأنه يستحيل أن يساوي في الوجود الفعلُ فاعله المخرِجَ له إلى الوجود بعد العدم. فإذا استحال هذا في القادر الواحد مع فعله فكذلك في كلّ ما قُدّر من الفاعلين لأفعالهم، لأن العلّة التي لأجلها استحال ذلك في الفاعل الواحد حاصلة في الكلّ، وهو أن ما يوجد تأثيره بعد وجود ذاته يستحيل أن يوجد مع ذاته من غير سبق عليه.

وأما أن ما لا يسبق في الوجود محدَثًا واحدًا فهو محدَث فالعلم به ضروري في الجملة، وهذا هو حكم الجسم مع الكون، فإذاً العلم بحدوث الجسم يدخل في ضمن علمنا بأن الجسم لا يسبق في الوجود حوادث محصورة لها أوّل. ألا ترى أنّا[٥١] إذا علمنا أنه لا يسبقها فقد علمنا أنه مساوٍ لواحد منها في أنه سبقه عدم؟ وإنما نَصفُ العلم بحدوث الأجسام بأنه مكتسَب من حيث يتفرّع[٥٢] على مقدّمات مكتسبة، إذ[٥٣] بعضها مكتسب.

## فصل

فأما أصحابنا القائلون بإثبات المعاني فإنهم استدلّوا بقريب من طريقتنا على حدوثها، غير أنهم قالوا أن إثبات المعاني للاستدلال بحدوثها على حدوث الأجسام أولى، لوجوه يرجّحون بها طريقتهم على طريقتنا سنذكرها إن شاء الله تعالى. قالوا: والدلالة لحدوث الأجسام أنها لا تسبق في الوجود الأكوان المحدثة، وكلّ ما لم يسبق

---

٤٩ سابق: سابقا، ا.
٥٠ مجموع: جميع، ج.
٥١ أنّا: –، ج.
٥٢ يتفرّع: يفرع، ا.
٥٣ إذ: أو، ب.

المحدَث فهو محدث، ثمّ فصلوا هذه الدلالة إلى أربعة فصول، أوّلها إثبات المعاني التي هي الأكوان، وثانيها أنها محدثة، والثالث أن الجسم لا يسبقها، والرابع أن ما لم يسبق المحدث فهو محدث.

## فصل في إثبات الأكوان

قالوا: يدلّ عليه أنا نجد الجسم يتحرّك يمنةً مع جواز تحرّكه[٥٤] يسرةً، أو نجده حاصلاً في جهة مع جواز كونه حاصلاً[٥٥] في جهة أخرى، والمصحّح للأمرين واحد، فلولا أمرٌ خصّصه بإحدى[٥٦] الجهتين دون الأخرى لم يكن بأن يختصّ بإحداهما أولى[٥٧] من الأخرى.

قالوا: وإنما قلنا بأنه[٥٨] يتحرّك يمنة مع جواز أن يتحرّك يسرة لأن العلم بذلك ضروري، ولأن المصحّح للأمرين واحد، وهو كونه حجمًا، والحجم لا اختصاص له من حيث كونه حجمًا بأن يكون في جهة دون جهة[٥٩]، فإذاً كونه في جهة ثابت له مع جواز كونه في الأخرى. قالوا: وإنما قلنا أنه لا بدّ من أمر، لأن العلم بذلك ضروري، وربّما قالوا: إنه يُعلم ذلك بتأمّل يسير، ويمكن أن يقال: إن العلم بجواز كونه في الجهات القريبة منه[٦٠] إذا سبق، فلو جاز أن يختصّ بإحداها[٦١] لا لأمر لبطل هذا العلم السابق له.

قالوا: ثمّ ذلك الأمر لا يخلو[٦٢] إما أن يكون هو ذات الجسم أو صفاته أو غيره، ولو كان ذات الجسم أو صفاته لزم أن يكون في الجهات في حالة واحدة، لأنه لا اختصاص لذاته وصفاته بجهة دون جهة، فلا بدّ من غير، وذلك الغير إما أن يكون معدومًا أو موجودًا، والمعدوم إن أُريدَ به العدم الأصلي، وهو أن لا يوجد فيه معنى، فذلك لا اختصاص له بجسم دون جسم ولا بجهة دون جهة، وقد دخل في ضمن قولنا: إنه لا بدّ من أمر مخصِّص، اختصاصُ ذلك الأمر بهذا الجسم وبتلك الجهة، وإن

---

٥٤ تحركه: لتحريكه، ا ب.
٥٥ حاصلاً: –، ا ب.
٥٦ بإحدى: باحد، ا.
٥٧ أولى: –، ب ج.
٥٨ بأنه: + يجوز ان، ج.
٥٩ جهة: اخرى، ج.
٦٠ منه: –، ج.
٦١ بإحداها: باحدهما، ا ب؛ بأحدها، ج.
٦٢ لا يخلو: –، ب ج.

أُريد به عدم معنى عنه كان موجودًا في الجسم ففيه تسليم ثبوت[٦٣] المعاني، ولأنه[٦٤] في حال عدمه عنه لا اختصاص له بجسم دون جسم ولا بجهة دون جهة، فلم يجز أن يكون مخصِّصًا له بذلك، فلا بدّ من أن يكون موجودًا.

ثمّ ذلك الموجود إما أن يكون قادرًا مختارًا أو يكون موجبًا، ولو كان قادرًا مختارًا لزم[٦٥] أن يكون قادرًا على ذات الجسم وأن يجعله[٦٦] على جميع الصفات التي يصحّ أن يكون عليها بالفاعلين، قياسًا على الكلام، لأنه لما كان مقدورًا لزم فيمن يقدر على جعله خبرًا أن يقدر على ذاته وأن يقدر على جعله خبرًا عن كلّ أحد، فلما لم يصحّ أن يقدر القادر[٦٧] منّا على ذات الجسم، ولم يصحّ أن يجعله أسود أو أبيض أو حيًّا أو قادرًا، علمنا أنه إنما يقدر على إيجاد معانٍ توجب له هذه الصفات.

وليس يبعد أن يقدر القادر على ذات دون ذات، فليس لهم أن يُلزمونا مثل ما ألزمناهم. ألا ترى أنّا نقدر على كلامنا ولا نقدر على كلام غيرنا؟ فجاز أن نقدر على الأكوان ولا نقدر على الألوان ولا على الحياة. وليس كذلك الجسم الواحد[٦٨]، فإنه إذا قدر على جعله على صفة فقد صار مقدوره، فلزم أن يقدر على جعله[٦٩] على جميع الصفات. ولأن[٧٠] أحدنا يقدر على تحريك الخفيف دون الثقيل، فلو قدر[٧١] على ذلك لكونه قادراً فقط ولكون المحلّ محتملاً للتحريك، لقدر على تحريكهما،[٧٢] لأن كونه قادرًا معهما واحد، وكل واحد منهما محتمل للتحريك،[٧٣] فصحّ أنه يحتاج في تحريك الثقيل إلى إيجاد أفعال كثيرة حتى يتحرّك. وإنما يقدر على ذلك بقُدَر في بدنه[٧٤] تكثر تارةً وتقلّ أخرى، فلذلك يختلف حاله في تحريك الأجسام الثقيلة دون الخفيفة. وهذا يدلّ على إثبات المعاني من وجهين، أحدهما[٧٥] المعاني التي نثبتها[٧٦] في القادر منا، والثاني الأكوان.

---

٦٣ ثبوت: –، ب ج.
٦٤ ولأنه: لأنه، ج.
٦٥ لزم: للزم، ب ج.
٦٦ وأن يجعله: ويقدر على جعله، ا؛ ويقدر على أن يجعله، ب.
٦٧ القادر: الواحد، ب.
٦٨ الواحد: والواحد، ج.
٦٩ على جعله: –، ج.
٧٠ ولأن: لأن، ج.
٧١ فلو قدر: فلا يقدر، ج.
٧٢ تحريكهما: تحريكها، ج.
٧٣ للتحريك: للتحرك، ج.
٧٤ بدنه: يديه، ج.
٧٥ أحدهما: احدها، ج.

وأيضًا فإن كون القادر قادرًا لا يتعدّى في تأثيره[٧٧] طريقة الإحداث، فلهذا يحتاج في إثبات صفة زائدة[٧٨] على الفعل، نحو الإحكام أو كون الكلام خبرًا، إلى صفة زائدة على كونه قادرًا، وهي كونه عالمًا ومريدًا. والنائم يقدر على تحريك الأجسام، وإن لم يكن له إلا صفة كونه قادرًا، فالجسم باق لا يحتمل الإحداث، فصحّ أن قدرته تتعلّق في حال النوم بإحداث المعاني التي هي الأكوان. ولأن القادر إنما يقدر على إثبات صفة زائدة على الحدوث للذات تبعًا لإحداث الذات كجعل الكلام خبرًا، فلو كان قادرًا على جعل الجسم كائنًا لقدر عليه في حال حدوثه، فلما قدر على ذلك والجسم باق علمنا أنه إنما قدر على إحداث المعاني التي توجب له هذه الصفات، وهذا لأن بقاء الشيء يمنع من قدرة القادر عليه، فلا يجوز أن يقدر على ذات الجسم ليجعله على صفة كونه كائنًا، وإنما يقدر على إحداث معنى[٧٩] يوجب للجسم كونه كائنًا.

فهذا أقوى ما احتجّوا به في أن كون الجسم كائنًا ليس بالقادر. قالوا: وإذا ثبت أنه موجود موجب فلا يخلو إما[٨٠] أن يوجَد في الجسم أو يوجَد لا في محلّ، وإن وُجد لا في محلّ لم يكن له اختصاص بجسم دون جسم ولا بجهة دون جهة، فيلزم منه ما قدّمناه. وإذا وجب وجوده في الجسم فإما أن يوجد[٨١] فيه وهو في الجهة التي كان فيها أو هو في الجهة التي ينتقل إليها، ولو وُجد فيه وهو في الجهة الأولى لم يكن بأن ينتقل به إلى جهة اليمنة أولى من أن ينتقل به إلى جهة اليسرة أو غيرهما[٨٢] من الجهات، فصحّ أنه يوجد[٨٣] فيه وهو في الجهة التي ينتقل إليها.

والكلام على الجملة الذي ذكروها يقع في ثلاثة[٨٤] مواضع، أحدها الكلام على[٨٥] قولهم أنه لا بدّ في كون الجسم كائنًا من أمر، والثاني الكلام على ما استدلّوا به على أن كون الجسم في جهة ليس بالفاعل، والثالث الكلام على قولهم أن الكون لا يوجب كون الجسم كائنًا إلا وهو في الجهة التي يحصل فيها بالكون.

---

٧٦ لثبتها: بينها: ج.
٧٧ في تأثيره: –: ج.
٧٨ زائدة: زائد: ج.
٧٩ معنى: معاني، ج.
٨٠ فلا يخلو إما: فاما، ا ب.
٨١ يوجد: يوجده: ا ب.
٨٢ غيرهما: غيرها، ج.
٨٣ يوجد: يوجده، ا.
٨٤ ثلاثة: –، ب ج.
٨٥ الكلام على: –، ب ج.

أما الأوّل فإنه يقال لهم: إنه لا شبهة في أن العقل يقضي على أنه لا بدّ في اختصاص أحد الجائزَين بالثبوت دون الآخر من أمر وأنه لا بدّ في كلّ مفترقَيْن من أمر لأجله افترقا، لكنّكم نقضتم هذا الأصل بمذاهب لكم، منها قولكم أن القادر[٨٦] يقدر على إيجاد الضدَّيْن على سواء، ثمّ يخصّص أحدهما بالثبوت دون الآخر لا لأمر من داعٍ وإرادة نحو فعل الساهي، وقلتم أن السوادين يختصّ أحدهما بمحلّه دون الآخر لا لأمر، وقلتم أن الصوتين المثلين يختصّ أحدهما بوقته دون الآخر[٨٧] لا لأمر.

وقد فرّقوا بين الجسم وبين وجود أحد[٨٨] مقدوري القادر، فقالوا: إنا لم نقل أنه يختصّ أحدهما بالوجود دون الآخر لا لأمر، بل يختصّ به بالقادر، فكان ينبغي أن يقول السائل في الجسم أنه يختصّ بإحدى[٨٩] الجهتين بأمر هو ذات الجسم، ولو قال ذلك بطل بما[٩٠] تقدّم، لأن الجسم يجب كونه في جهة ما، فلو كان في بعضها لأمر هو ذات الجسم للزم أن يكون في الجهتين، وليس كذلك القادر، لأنه ليس بموجِب للفعل، ولهذا يخلو من إيجاد أفعاله.

فيقال لهم: إن العقل لا يفصل بين الموجب والموجد على جهة الصحّة[٩١] إذا لم يكن له مع أحد الجائزين ما ليس له مع الآخر في أنه لا بدّ من أمر زائد، فالذي ذكرتموه فرق يبطله العقل. وقولهم: إن الأمر المخصِّص هو القدرة، لا يصحّ لأن المخصّص لا بدّ من أن يكون أمرًا زائدًا على المؤثّر في ثبوت الحكم، وإلا لزم أن يؤثّر في جميع أحكامه.

وقالوا[٩٢] في اختصاص العرض بمحلّه واختصاص غير الباقي بوقته: إنها أحكام غير معلّلة، قالوا: ومعنى ذلك أنا عرضناها على جميع وجوه التعليل[٩٣]. ففسد الجميع. يبيّن[٩٤] هذا أنا متى علّلنا[٩٥] اختصاص السواد بمحلّه بالذات لم يصحّ، لأن ذات السواد الآخر كذاته، وإن علّلناه بالفاعل لم يصحّ لما قدّمناه من[٩٦] أن الجسم لا يختصّ بجهة بالفاعل،

---

٨٦ القادر: القار، ب.
٨٧ دون الآخر: —، ج.
٨٨ أحد: احدى، ا.
٨٩ بإحدى: باحد، ا ب ج.
٩٠ بما: ما، ج.
٩١ الصحّة: —، ج.
٩٢ وقالوا: + ان، ا ب ج.
٩٣ التعليل: + كلها، ا
٩٤ يبين: بين، ج.
٩٥ عللنا: عنمنا، ا.
٩٦ من: في، ا ب.

وإن علّلناه بمعنى لم يصحّ، لأن المعنى لا يختصّ به إلا بأن يحلّه، والحلول في العرض لا يصحّ، وإن قيل: تختصّ العلّة بمحلّه، لم يصحّ، لأن الكلام في اختصاص العلّة بمحلّه كاختصاص العرض بمحلّه[٩٧]، وذلك يؤدّي إلى ما لا يتناهى، وكذا هذا في اختصاص غير الباقي بوقته، وليس كذلك اختصاص الجسم بجهة، لأنه لا يبطل تعليله بمعنى.

قيل لهم: أهي غير معلّلة مع قيام وجه التعليل فيها أم مع انتفائه عنها[٩٨]؟ فإن قالوا بالثاني قيل لهم: بيّنوا ذلك، ولا وجه إليه. وإن قالوا بالأوّل قيل لهم: فقد فرّقتم بينهما مع قيام وجه التعليل فيهما وذلك مناقضة. فإن قالوا: إنا نشترط[٩٩] في التعليل أن لا يمنع مانع من التعليل[١٠٠]، قيل لهم: إن العقل لا يجوّز أن يعرض مانع من التعليل مع قيام وجه التعليل، وعلى أن ذلك إن كان شرطًا في التعليل فينبغي أن لا تحكموا في جواز تحرّك[١٠١] الجسم يمنةً بدلاً[١٠٢] من كونه يُسرةً بأنه لا بدّ من أمر، بل ينبغي أن تتوقّفوا[١٠٣] وتنظروا في وجوه التعليل، هل يمنع مانع من التعليل ها؟ ثمّ تقولوا: فلا بدّ من أمر. فإذا حكمتم بأنه لا بدّ من أمر، والعقل يقضي بذلك أيضًا، عُلم أن مع قيام وجه التعليل لا يجوّز العقل هذا المانع.

وأما الكلام على الثاني، أما قولهم: لو قدر على جعل الجسم كائنًا لقدر على ذاته وصفاته كالكلام، يقال[١٠٤] لهم: يلزمكم على هذا أن تقولوا: إن الله تعالى يقدر على أن يجعل الجسم كائنًا لا بمعنى، لأنه تعالى يقدر على ذاته وسائر صفاته. ثمّ يقال[١٠٥] لهم: ولِم يجب أن[١٠٦] يقدر على ذاته وصفاته؟ فإن قالو: كالكلام، قيل لهم: إن معنى كون الكلام خبرًا أو أمرًا ليس بأزيد من أنه اقترنت به إرادة إعلام الغير بمخبره، لا أن له صفة ترجع إلى نفس الخبر بكونه خبرًا، وليس كذلك كون الجسم كائنًا، لأن له بكونه كائنًا أمرًا راجعًا إليه أزيد من ذاته. يبيّن[١٠٧] هذا أن كون الكلام خبرًا لو كان أزيد مما ذكرنا لكان أمرًا واحدًا راجعًا إلى جملة الخبر، ومعلوم أن حروفه لا توجد في

---

٩٧ بمحلّه: + صح، ب.

٩٨ عنها: –، ب.

٩٩ نشترط: شرطنا، ا.

١٠٠ التعليل: + مع قيام وجه التعليل، ا.

١٠١ تحرّك: تحريك، ب.

١٠٢ بدلاً: ولا، ج.

١٠٣ تتوقّفوا: توقفوا، ا ج.

١٠٤ يقال: قيل، ج.

١٠٥ لهم ... يقال: –، ب ج.

١٠٦ يجب أن: –، ج.

١٠٧ يبين: بين، ج.

حالة واحدة، وإذا وُجد بعض حروفه فغيره معدوم، فكيف يشترك الموجود والمعدوم في ثبوت صفة واحدة لهما؟ وإذا لم يكن زائدًا على ما ذكرناه لم يثبت الأصل المقيس عليه. وأيضًا، فكون الكلام خبرًا ليس بالقادر وإنما هو بكونه مريدًا، فبطل قياسكم. وأيضًا، فليس العلّة في ذلك ما ذكرتموه، وإنما العلّة فيه هو أن[108] لكون الكلام خبرًا جهة في الحدوث، فلا بدّ أن يختصّ بحال الحدوث، فلذلك يجب فيمن تمكّن من جعل ذلك الكلام خبرًا أن يقدر على إحداثه.

وليس العلّة فيمن قدر على جعل الكلام على صفات الخبر هي قدرته على جعله خبرًا عن البعض، بل العلّة فيه هي[109] أن القادر على الكلام يقدر على أجناس الإرادات[110] عندكم، فيقدر على أن يقرن بصيغة الخبر ما يروم[111] من الإرادات، وأي إرادة قرنها به وُصف لأجلها بأنه خبر عن كذا، فلذلك يجب فيمن قدر على صيغة الخبر أن يمكنه أن يجعله على سائر صفاته. وليس كذلك كون الجسم حيًّا وقادرًا، لأنه لا يتعلّق بإرادة القادر.

وأما قولهم بأن القادر منا يقدر على تحريك الخفيف دون الثقيل فإنه يقال لهم: إنه ليس العلّة في الفرق بين تحريك الخفيف والثقيل ما ذكرتم، بل العلّة في ذلك أن الثقل[112] مما يتزايد وكذلك صلابة الجسم مما يتزايد، فمتى كان الجسم ثقيلاً فلا بدّ من أن يكون محرّكه حصيف الجسم صلبًا ليقع التقابل[113] بين حصافة جسمه وثقل[114] الثقيل وتزيد صلابة جسمه على ثقله ليتمكّن [من] أن يفعل من الجذب[115] ما يقابل ثقله فيمكنه نقله، ومتى كان رخو الأعصاب لم يتمكّن من نقله، لا أنه يجب أن يفعل معاني كثيرة غير ما ذكرناه[116] ولا أنه يجب أن يوجَد فيه معانٍ كثيرة من القُدر، ولهذا إذا جذبنا ثقيلاً بحبل لزم في الحبل ما ذكرناه[117] من الحصافة، وإلا لم نقم بنقل الثقيل، وإن لم يجب أن توجد في الحبل معانٍ.

---

١٠٨ أن: - ج.
١٠٩ هي: هو، ا ب.
١١٠ الإرادات: الارادت، ا.
١١١ يروم: يلوم، ب.
١١٢ الثقل: الثقيل، ا.
١١٣ التقابل: الثقل، ب.
١١٤ وثقل: وبين، ج.
١١٥ الجذب: الحدث، ج.
١١٦ ذكرناه: ذكرنا، ج.
١١٧ ذكرناه: ذكرنا، ج.

وأما قولهم: إن القادر لا يتعدّى طريقة الإحداث، فإنه يقال لهم: كذلك نقول[١١٨]، وعندنا يقدر القادر على إحداث الكون للجسم، أعني كونه كائنًا، فلذلك يصحّ في النائم أن يقدر على جعل الجسم كائنًا. فإن قالوا: إن الصفة لا تحدث، وإنما تحدث الذات، قيل لهم: هذا بناء منكم على مذهب لكم، وهو أن الوجود حالة زائدة على الشيء، وأن هذه الحالة لا تثبت إلا للذوات، وسيجيء الكلام على ذلك إن شاء الله تعالى. وعلى أن حقيقة حدوث الذات عندكم هو أن يثبت القادر للذات صفة، وهذا حاصل في كون الجسم كائنًا، فسمُّوه حدوثًا.

وأما قولهم: إن القادر إنما يقدر على إثبات صفة للذات تبعًا لحدوث الذات، فإنه يقال: إن إحداث القادر للأشياء عندنا على ضربين، أحدهما إحداث ذات والآخر إحداث صفة وحالة للذات، فما كان من الصفات وأحكام الصفات كيفية في حدوث الذات أو كيفية في تجدّد الصفة، فإنه لا يصحّ منه إلا في حال تجدّد الذات أو الصفة، نحو كون الكلام خبرًا أو حسنًا أو قبيحًا[١١٩]. وأما الثاني فإنه يصحّ منه في حال بقاء الذات وهو كون الجسم كائنًا. يبيّن هذا أن قدرته لا تتعلّق بذات الجسم والحال هذه، وإنما تتعلّق بإحداث الصفة له، فلا يمتنع أن يكون ما تحدث له الصفة باقيًا.

وأما قولهم: إنه لا بدّ من أن يحلّه الكون وهو في الجهة التي وجب كونه كائنًا فيها[١٢٠]، فإنه يقال لهم: إنْ كان هذا هو شرط إيجابه لكونه كائنًا فقد دلّ على بطلان القول بإثبات الكون معنىً. يبيّنه أنه إذا كان شرط إيجابه لكون الجسم في تلك الجهة حلولَه فيه وهو في تلك الجهة فقد صار حكمه شرطًا في وجوده وإيجابه لحكمه، وفي ذلك كون الشيء شرطًا في نفسه.

والذي يدلّ على نفي هذه المعاني أنه يجب تحرّك[١٢١] الجسم بحسب دواعينا على طريقة واحدة، ولا مقتضي لما زاد على ذلك، فيجب نفيه. وإنما قلنا: إنه لا مقتضي له، لأنا أبطلنا أدلّتهم لإثباتها. وإنما قلنا: إن ما هذا حاله يجب نفيه، لأن إثباته لا ينفصل عن إثبات ثانٍ أو ثالث إلى غير غاية.

ويدلّ عليه أيضًا أن تحرّك الجسم يجب وقوعه بحسب دواعينا وأحوالنا، وإن لم نعلم شيئًا آخر. ألا ترى أن هذه المعاني تُعلم بالاكتساب عندهم، والعوامّ الذين لم

---

١١٨ نقول: –، ج.
١١٩ أو قبيحًا: وقبيحًا، ا ب.
١٢٠ فيها: –، ا.
١٢١ تحرك: تحريك، ب.

ينظروا في إثباتها يعلمون تحرّكه بحسب أحوالهم، فصحّ أنهم لا يعلمون شيئًا آخر؟ وكلّ حكم علمنا وجوب حصوله عند أمر من الأمور وجب تعليقه به، وإلا بطل علمنا بأنه يجب حصوله عند علمنا بذلك الأمر، وإن لم نعلم شيئًا آخر[١٢٢]. يبيّن ذلك أنه لو عُلّق بغيره لم يجب حصوله عند الأوّل بأن يقدَّر عدم الثاني، فصحّ أنه يبطل العلم بأنه يجب عند الأوّل.

## فصل

واستدلّوا على حدوث هذه[١٢٣] المعاني بجواز العدم عليها كما قدّمنا، غير أن جواز العدم عليها إنما يدلّ على أنها ليست واجبة[١٢٤] الوجود بذاتها ولا يدلّ على أنه سبقها عدم، وغرض الشيوخ من حدوثها هذا. وإنما قلنا ذلك لأنه يجوز أن يكون قد أوجبها علّة موجبة على شرط قد زال، كتبيُّن[١٢٥] الله تعالى لشيء[١٢٦] قد زال[١٢٧] وإن كان تعلّقه ثابتًا لم يزل، فلا بدّ من أن يراد فيه ما قدّمناه نحن من إبطال هذا القسم، ثمّ بيان أنها حدثت[١٢٨] عن مختار أو سبب يتعلّق بمختار، فيتبيّن[١٢٩] أنه قد سبقها عدم.

ثم مع هذا يلزمهم على مذهبهم زيادات لا تلزم على[١٣٠] طريقتنا. من ذلك تجويز الانتقال على هذه المعاني بأن يقال: ما أنكرتم أنها لا تعدم، بل تنتقل من جسم إلى جسم أو من ظاهر الجسم إلى باطنه ومن باطنه إلى ظاهره، فيتغيّر كونه كائنًا ومتحرّكًا وساكنًا؟ وأجابوا بأن الانتقال لا يجوز على الأكوان لأنها لو انتقلت لكانت إما أن تنتقل مع وجوب أن تنتقل أو مع جواز أن تنتقل، فلو انتقلت مع الوجوب لَمَا وقع[١٣١] انتقال كثير من الأجسام بحسب دواعينا ولأدّى إلى أن يصحّ من الضعيف أن ينقل الجبل بأن يوافق دواعيَه إلى نقله انتقالُ الحركة إليه، وأن يتعذّر على القوي نقل ريشة بأن لا يوافق دواعيَه إلى نقله[١٣٢] انتقال معنى[١٣٣] إليه في تلك الحال. وإن[١٣٤] انتقلت

---

١٢٢ وكل ... آخر: — ، ج.
١٢٣ هذه: — ، ا.
١٢٤ واجبة: بواجبة، ب.
١٢٥ كتبين: كسبق، ب.
١٢٦ لشيء: لمعنى، ا.
١٢٧ زال: تغير، ب.
١٢٨ أنها حدثت: انه حدث، ا ج.
١٢٩ فيتبين: فبين، ج.
١٣٠ على: — ، ا ب.
١٣١ وقع: وقف، ا ب ج.
١٣٢ نقله: انتقاله، ج.

إليه[135] مع الجواز لم تنتقل إلا لأمر، وقد بطل ذلك لما بيّناه عنهم في وجوب اختصاص العرض بمحلّه، ولأنه لو جاز عليها الانتقال لم تكن بأن تنتقل من جسم أولى من جسم، وفي ذلك اجتماع الجواهر في جهة واحدة، وذلك محال. ولأن مع تسليم[136] جواز الانتقال عليها يمكن أن يعلم حدوث الأجسام، لأنها لا تنفكّ من جواز الانتقال عليها، وذلك[137] يدلّ على حدوث الانتقالات، وما لا ينفكّ من المحدَث فهو محدَث، والجسم لا ينفكّ من هذه الحوادث، فالجسم[138] محدَث أيضًا. وإذا لم يجز عليها الانتقال، فلو بقيت الحركة بعد وجود السكون في محلّها لزم أن يكون متحرّكًا ساكنًا في حالة واحدة، وإن قيل: إنها في تلك الحالة لا توجب التحرّك، بطل، لأن العلّة توجب حكمها لذاتها من دون شرط، وإلا أدّى إلى أن لا ينفصل وجودها من عدمها.

قالوا: فإذا ثبت أنها تعدم دلّ على[139] أنها محدَثة، لأن القديم يستحيل عدمه. والدلالة الصحيحة على ذلك ما قدّمنا.

## فصل

وأما الدلالة على استحالة سبق الجسم لهذه الحوادث فهي أنه يستحيل سبقها لأحكامها التي هي كون الجسم متحرّكًا أو ساكنًا وكائنًا[140]. وهذه الأحكام يستحيل ثبوتها من دون هذه المعاني، فصحّ أنه يسيحيل سبقها على هذه المعاني. ثمّ سألوا أنفسهم فقالوا[141]: ما أنكرتم أن تكون الأجسام موجودة لم تزل وهي غير حجم، فيسبق[142] وجودها على هذه الأحكام وعِللها، ثمّ تحيّزت من بعد وتوجد[143] هذه المعاني؟

---

١٣٣ معنى: المعنى، ا؛ الحركة، ج.
١٣٤ وإن: فإن، ج.
١٣٥ إليه: —، ا.
١٣٦ مع تسليم: —، ج.
١٣٧ يمكن ... وذلك: —، ج.
١٣٨ فالجسم: فهو، ب.
١٣٩ على: —، ا ب.
١٤٠ وكائنًا: —، ج.
١٤١ فقالوا: قالوا، ب.
١٤٢ فيسبق: فسبق، ج.
١٤٣ وتوجد: وتوجده، ج.

وهذه الزيادة إنما لزمت من جهة مذاهب لهم، فمنها أن وجود الشيء هو حالة زائدة على ذات الجسم، فوجود الجسم زائد على كونه حجمًا ذا أبعاد، ومنها أن كون الجوهر حجمًا هي حالة زائدة على ذاته، لأن الجوهر كان جوهرًا في العدم و لم يكن حجمًا، ثمّ أوجب كونُه جوهرًا كونَه حجمًا عند وجوده. وقد خرّجوا جواب هذا السؤال على أصولهم بأن قالوا: إن الجوهر جوهر في العدم، فلو لم يكن كونه جوهرًا موجبًا لكونه حجمًا بشرط الوجود لصحّ أن يوجد غيرَ حجم، ولو صحّ ذلك لم يخلُ إما أن يصير حجمًا بالفاعل أو بالعلّة، وكلاهما باطل. أما الفاعل فلأنه لا[144] يصحّ منه أن[145] يُثبت للذات صفة زائدة على الحدوث، لأنه لو تعدّى طريقة الإحداث لاستغنى عن سائر الصفات. وأيضًا، فإنه لا يصحّ منه أن يثبت صفة زائدة على الحدوث إلا تبعًا للحدوث، فمتى قال: جعله حجمًا، فقد أقرّ أنه أحدثه، وفي ذلك تسليم حدوث الأجسام. وأما العلّة فلا يصحّ وجودها من دون حجم، فلو صار حجمًا بالعلّة لوجب كونها مختصّة به، وذلك بالحلول فيه، ولا يصحّ أن تحلّه إلا وهو حجم، وفي ذلك كون العلّة تابعةً لحكمها.

## فصل

قالوا: وأما الدلالة على أن ما لا يسبق المحدَث في الوجود فهو محدَث فهي[146] أن القديم ما لا أوّل لوجوده، والمحدَث هو الذي لوجوده أوّل، فمن حقّ القديم[147] أن يسبق المحدَث سبقًا لا أوّل له، فلما لم يسبق الجسمُ المحدَثات صحّ أنه محدَث.

وسألهم شيخنا أبو الحسين رحمه الله تعالى، فقال: إن العلم بأن الجسم لم يسبق الحوادث أهو علم غير العلم بأنه محدَث أو هو علم بأنه محدَث؟ فإن قلتم بالثاني قيل لكم: فلماذا[148] تكلّفتم الدلالة لهذا الفصل، وقد حصل لكم العلم عند علمكم بأن الجسم لا يسبق الحوادث؟ ولماذا قلتم بأن العلم بأن الجسم محدَث يتفرّع على أربع دعاوى وقلتم: إن الرابعة منها أن ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث؟ وإن قلتم بالأوّل

---

١٤٤ فلأنه لا: فلا، ا.
١٤٥ أن: –، ج.
١٤٦ فهي: فهو، ج.
١٤٧ القديم: القدم، ا.
١٤٨ قيل لكم فلماذا: فلما، ج.

وهذه الزيادة إنما لزمت من جهة مذاهب لهم، فمنها أن وجود الشيء هو حالة زائدة على ذات الجسم، فوجود الجسم زائد على كونه حجمًا ذا أبعاد، ومنها أن كون الجوهر حجمًا هي حالة زائدة على ذاته، لأن الجوهر كان جوهرًا في العدم و لم يكن حجمًا، ثمّ أوجب كونُه جوهرًا كونَه حجمًا عند وجوده. وقد خرّجوا جواب هذا السؤال على أصولهم بأن قالوا: إن الجوهر جوهر في العدم، فلو لم يكن كونه جوهرًا موجبًا لكونه حجمًا بشرط الوجود لصحّ أن يوجد غيرَ حجم، ولو صحّ ذلك لم يخلُ إما أن يصير حجمًا بالفاعل أو بالعلّة، وكلاهما باطل. أما الفاعل فلأنه لا[١٤٤] يصحّ منه أن[١٤٥] يُثبت للذات صفة زائدة على الحدوث، لأنه لو تعدّى طريقة الإحداث لاستغنى عن سائر الصفات. وأيضًا، فإنه لا يصحّ منه أن يثبت صفة زائدة على الحدوث إلا تبعًا للحدوث، فمتى قال: جعله حجمًا، فقد أقرّ أنه أحدثه، وفي ذلك تسليم حدوث الأجسام. وأما العلّة فلا يصحّ وجودها من دون حجم، فلو صار حجمًا بالعلّة لوجب كونها مختصّة به، وذلك بالحلول فيه، ولا يصحّ أن تحلّه إلا وهو حجم، وفي ذلك كون العلّة تابعةً لحكمها.

## فصل

قالوا: وأما الدلالة على أن ما لا يسبق المحدَث في الوجود فهو محدَث فهي[١٤٦] أن القديم ما لا أوّل لوجوده، والمحدَث هو الذي لوجوده أوّل، فمن حقّ القديم[١٤٧] أن يسبق المحدَث سبقًا لا أوّل له، فلما لم يسبق الجسمُ المحدَثات صحّ أنه محدَث.

وسألهم شيخنا أبو الحسين رحمه الله تعالى، فقال: إن العلم بأن الجسم لم يسبق الحوادث أهو علم غير العلم بأنه محدَث أو هو علم بأنه محدَث؟ فإن قلتم بالثاني قيل لكم: فلماذا[١٤٨] تكلّفتم الدلالة لهذا الفصل، وقد حصل لكم العلم عند علمكم بأن الجسم لا يسبق الحوادث؟ ولماذا قلتم بأن العلم بأن الجسم محدَث يتفرّع على أربع دعاوى وقلتم: إن الرابعة منها أن ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث؟ وإن قلتم بالأوّل

---

١٤٤ فلأنه لا: فلا، ا.
١٤٥ أن: —، ج.
١٤٦ فهي: فهو، ج.
١٤٧ القاسم: القديم، ا.
١٤٨ قيل لكم فلماذا: فلما، ج.

قيل لكم: وكيف يصحّ أن يكون علمًا آخر، والعلم بأن الشيء لم يسبق الحوادث هو علم بأنه وُجد معها أو بعدها أو يدخل في ضمنه هذا العلم، وذلك علم بحدوثه؟

وذكر قاضي القضاة رحمة الله عليه[149] في كتاب[150] المحيط أنا[151] إنما تكلّمنا في هذا الفصل لأنه يجوز أن يشتبه على المستدلّ بأن الحوادث لا أوّل لها ولا يعلم حدوث الجسم، وهذا يقتضي أن[152] العلم بأن الجسم[153] لم يسبق حوادث محصورة هو علم بحدوثه أو فيه علم بحدوثه. وقيل له: فينبغي أن تتكلّموا في أن الحوادث متناهية من قِبل أوّلها ولا تتكلّموا في هذا الفصل. وأمّا الدلالة على أنه لا يجوز أن تكون غير متناهية فقد تقدّمت، واستدلّوا لذلك بوجوه أقواها ما ذكرناه.

## فصل

وقد رجّح قاضي القضاة طريقة إثبات المعاني في دلالة حدوث الجسم على الطريقة التي قدّمناها فقال: إنه يرد على طريقة الأحوال شُبه لا يمكن حلّها إلا بإثبات المعاني، فكانت طريقة المعاني أولى، منها إذا قال القائل: ما أنكرتم أن يختصّ الجسم بجهة لذاته لم يزل، ثمّ يختصّ من بعدها بالجهات لغيره[154]؟ قال: فمتى أجيب عنه بأنه كان ينبغي أن لا يمكن إخراجه من تلك الجهة، لأن ذاته موجودة كما كانت، كان له أن يقول: ما أنكرتم أن توجب الذات حكمها في حالة دون حالة[155]؟ فلا بدّ في الجواب من إثبات المعاني، ثمّ قياس كلّ موجب لذاته عليها.

وهذا لا يصحّ، لأن للسائل أن يطالبنا بمثله في نفس المعاني، فلا بدّ في[156] تمام الجواب أن نقول: إن الموجب للحكم لذاته من غير شرط لا بدّ من أن يوجبه في كلّ حال، لأن ذاته كما كانت من قبل، فلا بدّ من أن توجب حكمها، وإلا فليست موجبة لذاتها[157] فقط، وهذا شامل لكلّ موجب لذاته، جسمًا كان أو معنى. وأيضًا،

---

١٤٩ عليه: – ج.
١٥٠ كتاب: – ب.
١٥١ أنا: – ج.
١٥٢ أن: بأن: ا ب.
١٥٣ بأن الجسم: بالجسم، ا.
١٥٤ لغيره: بغيره، ج.
١٥٥ دون حالة: واحدة، ا؛ بعد حالة، ج؛ بعد حالة + (فوق السطر) دون، ب.
١٥٦ في: من، ا ب.
١٥٧ لذاتها: إزاءها، ا.

فالمعاني[158] لا تثبت إلا إذا بطل أن كلّ جسم في جهة لذاته، ثمّ يقال: فلا بدّ من غير، فكيف يتعلّق إبطال هذا القسم[159] بإثبات المعاني[160]؟

ومنها، فإن للسائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون الجوهر موجودًا لم يزل غير حجم، ثمّ تحيز من بعد[161]، فلا يكون محدثًا؟ قال: فلا بدّ في[162] الجواب من أن يقال: إن صفات الأجناس لا يجوز أن تكون بالفاعل، وإلا جاز أن يجعل الجوهر حجمًا سوادًا[163]، ثمّ إذا طرأ عليه البياض الذي ليس بفناء[164] انتفى من وجه دون وجه، وفي ذلك كونه موجودًا معدومًا في حالة واحدة، وهذا يقتضي إثبات السواد والبياض معنيين، وطريقة إثباهما طريقة[165] إثبات المعاني.

وهذا أيضًا يبعد، لأن الصحيح عندنا أن[166] وجود الشيء ذاته، فوجود الجوهر هو كونه جوهرًا حجمًا، فلا يمكن أن يقال: إنه يكون موجودًا[167] غير حجم. وقد بنى هذا أيضًا على مذاهب لا نقول بها، وهو كون الجوهر ذاتًا وصفة، وهو كونه حجمًا، فسقط ما قاله.

## باب في إثبات المحدِث للأجسام وهو الأصل الثاني من التوحيد

يدلّ على ذلك أنه لا يخلو إما أن تكون الأجسام حدثت مع وجوب أن تحدث أو مع جواز أن لا تحدث. والأوّل يقتضي أن لا يستقرّ حدوثها على حال دون حال، وفي ذلك وجوب حدوثها لم يزل، وذلك محال متناقض، والثاني يقتضي أنه لا بدّ في حدوثها من أمر اقتضى حدوثها، وذلك إما مختار[168] وإما موجب، فإذا بطل كونه موجبًا ثبت[169] أنه مختار، فصحّ[170] أن صانع العالم قادر مختار[171].

---

١٥٨ شامل ... فالمعاني: —، ج.
١٥٩ القسم: الجسم + (فوق السطر) خ القسم، ا.
١٦٠ المعاني: —، ج.
١٦١ بعد: + ذلك، ا.
١٦٢ في: من، ب.
١٦٣ سوادًا: سوداء، ا.
١٦٤ بفناء: بفنى، ب.
١٦٥ طريقة: —، ا.
١٦٦ أن: + الشيء، ج.
١٦٧ يكون موجودًا: موجود، ا ج.
١٦٨ مختار: مختارًا، ا.
١٦٩ ثبت: يثبت، ا.
١٧٠ فصح: فيصح، ج.
١٧١ قادر مختار: قادرا مختارا، ج.

فالمعاني[158] لا تثبت إلا إذا بطل أن كلّ جسم في جهة لذاته، ثمّ يقال: فلا بدّ من غير، فكيف يتعلّق إبطال هذا القسم[159] بإثبات المعاني[160]؟

ومنها، فإن للسائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون الجوهر موجودًا لم يزل غير حجم، ثمّ تحيز من بعد[161]، فلا يكون محدَثًا؟ قال: فلا بدّ في[162] الجواب من أن يقال: إن صفات الأجناس لا يجوز أن تكون بالفاعل، وإلا جاز أن يجعل الجوهر حجمًا سوادًا[163]، ثمّ إذا طرأ عليه البياض الذي ليس بفناء[164] انتفى من وجه دون وجه، وفي ذلك كونه موجودًا معدومًا في حالة واحدة، وهذا يقتضي إثبات السواد والبياض معنيين، وطريقة إثباتهما طريقة[165] إثبات المعاني.

وهذا أيضًا يبعد، لأن الصحيح عندنا أن[166] وجود الشيء ذاته، فوجود الجوهر هو كونه جوهرًا حجمًا، فلا يمكن أن يقال: إنه يكون موجودًا[167] غير حجم. وقد بنى هذا أيضًا على مذاهب لا نقول بها، وهو كون الجوهر ذاتًا وصفة، وهو كونه حجمًا، فسقط ما قاله.

## باب في إثبات المحدِث للأجسام وهو الأصل الثاني من التوحيد

يدلّ على ذلك أنه لا يخلو إما أن تكون الأجسام حدثت مع وجوب أن تحدث أو مع جواز أن لا تحدث. والأوّل يقتضي أن لا يستقرّ حدوثها على حال دون حال، وفي ذلك وجوب حدوثها لم يزل، وذلك محال متناقض، والثاني يقتضي أنه لا بدّ في حدوثها من أمر اقتضى حدوثها، وذلك إما مختار[168] وإما موجب، فإذا بطل كونه موجبًا ثبت[169] أنه مختار، فصحّ[170] أن صانع العالم قادر مختار[171].

---

١٥٨ شامل ... فالمعاني: —، ج.
١٥٩ القسم: الجسم + (فوق السطر) خ القسم، ا.
١٦٠ المعاني: —، ج.
١٦١ بعد: + ذلك، ا.
١٦٢ في: من، ب.
١٦٣ سوادًا: سودا، ا.
١٦٤ بفناء: يفنى، ب.
١٦٥ طريقة: —، ا.
١٦٦ أن: + الشيء، ج.
١٦٧ يكون موجودًا: موجود، ا ج.
١٦٨ مختار: مختارًا، ا.
١٦٩ ثبت: يثبت، ا.
١٧٠ فصح: فيصح، ج.
١٧١ قادر مختار: قادرا مختارا، ج.

وأما شيوخنا أصحاب أبي هاشم فإنهم قالوا: إن طريقة إثبات صانع الأجسام هي القياس على المحدِث في الشاهد، وعندهم أن المحدِث في الشاهد إنما يُعلَم محدِثًا باكتساب. قالوا: والقياس لا بدّ له من أصل وفرع وحكم وعلّة، فأصل هذا القياس هو المحدِث في الشاهد، وحكمه هو حاجة الفعل إليه، وعلّته هو[١٧٢] حدوث الفعل[١٧٣]، والفرع هو المحدِث في الغائب، فإذا ثبت حدوث الأجسام فقد حصل فيها علّة الحاجة إلى المحدِث، فلا بدّ من أن يكون لها محدِث. ثمّ ذكروا دلالة كون أحدنا محدِثًا لفعله على ما سنحكيها عند الكلام في المخلوق إن شاء الله تعالى[١٧٤].

وأما الدلالة على أن فعله يحتاج إليه فإنها[١٧٥] تدخل في الدلالة على أنه محدِث لفعله، لأن معنى كونه محتاجًا إليه[١٧٦] أنه لولا هذا الفاعل[١٧٧] ودواعيه لاستحال أن يحدُث. والدلالة على أنه يحتاج إليه لحدوثه فلأن الفعل له ثلاثة أحوال، عدمه وحدوثه وبقاؤه. ومعلوم أنه لا يحتاج إليه ليكون معدومًا [أو باقيًا]، لأنه كان معدومًا من قبل، والفاعل يفنى وفعله يبقى، فتعيّن أنه يحتاج إليه لحدوثه. ولأن حدوثه هو الذي يقف على دواعيه، ووقوفه على دواعيه هو الدليل على أنه محتاج إليه، فما دلّ على أنه فعله يدلّ على أنه محتاج إليه لحدوثه. وهذا هو الدليل على أن الحدوث هو العلّة في الحاجة إلى المحدِث، فثبت أن كلّ محدَث يحتاج إلى محدِث، جسمًا كان أو غير جسم.

وهذا الذي ذكروه[١٧٨] إنما يدلّ على أن الفعل يحتاج إلى فاعله ليحدث به، ولذلك وقف حدوثه على دواعيه، ولا يدلّ على أن الحدوث علّة الحاجة إلى المحدِث. يبيّن هذا أن الحدوث لو كان علّة الحاجة إلى المحدِث لكان وقت الحدوث هو وقت الحاجة إليه[١٧٩]، وعندهم أن وقت الحدوث هو وقت الاستغناء[١٨٠] عن الفاعل.

قالوا: ولا يجوز أن يكون جواز أن لا يحدث هو علّة الحاجة، ولا هو الحدوث يشترط جواز أن لا يحدث، لأن الفعل متى كان واجب الحدوث كان أشدّ حاجةً إلى

---

١٧٢ هو: –، ج.
١٧٣ الفعل: + اليه وعلته هو حدوث الفعل، ا.
١٧٤ تعالى: –، ب.
١٧٥ فإنها: فانه، ا.
١٧٦ إليه: –، ج.
١٧٧ هذا الفاعل: الفاعل، ج.
١٧٨ ذكروه: ذكرتموه، ج.
١٧٩ إليه: –، ج.
١٨٠ الاستغناء: الاستغنى، ا ب ج.

محدِث، ولا يجوز أن تكون علّة الحاجة ولا شرط العلّة ما تنتقض به الحاجة. وهذا لا يصحّ، لأن هذا القائل إنما جعل جواز أن لا يحدث الشيء في نفسه علّة الحاجة إلى فاعل ومحدِث، ومتى وجب حدوثه لذاته لم يجز أن يحتاج إلى محدِث، فما قالوه من أنه تزداد حاجته إلى المحدِث غير مسلّم.

وقالوا: إنا[١٨١] قد نعلم حاجته إلينا وبجواز أن لا يحدث في وقت واحد، فلم يجز أن نجعل أحدهما علّة للآخر أولى من العكس. فيقال لهم: ولِم لا يجوز ذلك ونحن نعلم أن جواز أن لا يحدث له تأثير في أن لا يحدث بنفسه، بل لا بدّ له من غير يُحدثه، فكان بأن يكون هو العلّة أولى؟

وقالوا: إنا قد نعلم حاجته إلينا قبل العلم بجواز أن لا يحدث، فليس بنا حاجة إلى العلم بجواز أن لا يحدث لنعلمه محتاجًا، وليس كذلك حكم العلّة[١٨٢]، نحو كون الواحد منّا عالمًا، لأنه لا بدّ من أن نعلم جواز أن لا يعلم لنعلم حاجته إلى العلّة. وهذا لا يصحّ لأن أكثر ما فيه أن يسبق العلم بالحكم على العلم بالعلّة، وهذا جائز، فلا بدّ لهم من الرجوع إلى ما ذكرناه[١٨٣].

وربّما يسلّمون أن جواز أن لا يحدث هو شرط علّة الحاجة. قالوا: إلا أن الجسم حدث مع جواز أن لا يحدث لِما قدّمناه. فيقال لهم: فابتدئوا بذلك في الاستدلال، وهذا لا حاجة فيه إلى طريقة القياس إلى استخراج الحكم والعلّة وإلى[١٨٤] التطويل الذي ذكرتموه.

## باب في أوّل علم بالله تعالى

قال أبو علي: هو العلم بأن للأجسام محدِثًا غير جسم. وقال أبو هاشم: هو العلم به على صفة ذاتية، نحو العلم بأنه قديم أو قادر لذاته. وقال أبو الهذيل: هو[١٨٥] العلم بأن للأجسام محدِثًا. واختار قاضي القضاة مذهب أبي الهذيل، واختار شيخنا أبو الحسين مذهب أبي هاشم، واخترنا نحن ما اختاره[١٨٦] قاضي القضاة.

---

١٨١ وقالوا إنا: وقالونا، ا.
١٨٢ العلة: –، ج.
١٨٣ ذكرناه: ذكرنا، ا ب.
١٨٤ وإلى: والا، ج.
١٨٥ هو: بل هو، ج.
١٨٦ اختاره: يختاره، ج.

قال قاضي القضاة[١٨٧]: والخلاف فيه يرجع إلى أن علم الجملة هل يتعلّق بالمعلوم على الجملة أم لا؟ واحتجّ أبو هاشم بأن العلم المجمل لو تعلّق لكان كون معلومه[١٨٨] مجملاً وجهًا يتعلّق به العلم، فكان[١٨٩] يجب في الله تعالى أن[١٩٠] يعلم الأشياء على الجملة. وأجابوه بأنا نلتزم ذلك. ألا ترى أنه تعالى إذا علِم شخصًا بعينه فقد علِم مع ذلك أنه شخص من الأشخاص؟ إلا أنا لا نطلق فيه تعالى هذا الوصف لئلا يوهم أنه لا يعلمه على التفصيل، ونقول: يعلم تعالى الأشياء على الجملة والتفصيل معًا[١٩١].

واحتجّ أيضًا بأن مَن علِم أن زيدًا في العشرة فإنه يجوّز في عين زيد أن لا يكون زيدًا، ولو اعتقد اعتقادًا[١٩٢] جهلاً[١٩٣] بأنه ليس بزَيد فإنه لا ينتفي علمه على الجملة، فصحّ أن الاعتقاد الأوّل لم يتعلّق به، فلذلك صحّ أن يقترن تجويز خلافه، فلذلك لم ينافه الاعتقاد الثاني المتعلّق بزيد. وأجابوا بأن التجويز لا يقارن العلم المجمل من الوجه الذي تعلّق بالمعلوم، وإنما يقارنه من الوجه الذي لا يتعلّق بالمعلوم[١٩٤]. والجهل إنما ينافيه من الوجه الذي يتعلّق به، وهو اعتقاد أن[١٩٥] زيدًا[١٩٦] ليس في العشرة. والأصل أن الاعتقادين المتعاكسين[١٩٧] إنما يتنافيان[١٩٨] إذا تعلّقا بشيء واحد إما على الجملة أو على التفصيل.

فإن قيل: فينبغي إذا اعتقد في كلّ واحد من العشرة أنه ليس بزيد أن لا ينتفي علمه بأن زيدًا في العشرة، قال الشيخ أبو الحسين: الصحيح من الجواب أن جملة هذه[١٩٩] الاعتقادات ضدّ لهذا العلم، وإن كان أصحابنا يأبون هذا المذهب[٢٠٠] لهم، وهو أن التضادّ يرجع إلى الآحاد، ولأجل المذهب لا تبطل العلوم. يبيّن هذا أن علم الجملة

---

١٨٧ قال قاضي القضاة: –، ب ج.
١٨٨ كون معلومه: كونه، ب ج.
١٨٩ فكان: وكان، ب.
١٩٠ أن: أن لا، ج.
١٩١ معًا: مع، ج.
١٩٢ اعتقد اعتقادًا: اعتقد اعتقاد، ا.
١٩٣ جهلاً: –، ج.
١٩٤ بالمعلوم: –، ج.
١٩٥ أن: + اعتقاد، ج.
١٩٦ زيدًا: زيد، ا.
١٩٧ المتعاكسين: المعاكسين، ج.
١٩٨ يتنافيان: تنافيان، ا.
١٩٩ هذه: هذا، ا.
٢٠٠ لمذهب: المذهب، ا ج.

فيما نحن فيه هو أن زيدًا إما هذا من العشرة أو هذا أو هذا، وهذا ينافيه كلّ الاعتقادات بأنه ليس في العشرة.

وقد ذكرنا في كتاب المعتمد أن من يقول أن العلم المجمَل لا يتعلّق، إن عنى به أنه لا يحصل به من التمييز والتعيين مثل ما يحصل بالعلم المفصّل[٢٠١]، فهو كذلك، وإن عنى به[٢٠٢] أنه لا يحصل به ضرب من التمييز والتعيين وأنه لا ينفصل عن تصور شيء غير معيّن في نفسه، فليس كذلك، لأن مَن علم أن في الدنيا الصين وإن لم يرها لا يميّزها من[٢٠٣] سائر البلدان التي لم يرها، بل تلتبس[٢٠٤] عليه بغيرها لو رآها، ويفصل بين هذا[٢٠٥] العلم وبين تصوّر بلدة لم توجد بعد، ويجد العلم الأوّل إضافة[٢٠٦] إلى بلد معيّن في نفسه هو كائن[٢٠٧] في بعض الأرض وله في نفسه شكل وصورة مخصوصة، ولا يجد مثل ذلك فيما يقدّره ويتصوّره من بلد لو كان. وكذلك مَن علم محمدًا[٢٠٨] عليه السلام وأنه ادّعى النبوة، وإن كان لو رآه[٢٠٩] لم يميّزه من سائر الناس، فإنه يجد لعلمه به ما لا يجده لإنسان يتصوّره ويعلم أنه لم يخلق.

ولو شرط في العلم المتعلّق بالشيء أن يقع به تعيين معلومه من غير لبس بغيره للزم في كثير من العلوم المفصّلة أن يقال: إنه ليس لها تعلّق، لأنه مع حصول ذلك العلم يجوز[٢١٠] أن يلتبس معلومه بغيره. ألا ترى أن من عرف القديم القادر للذات فإنه يجوّز أن يكون له مثل في هذه الصفات، ويجوّز أن يلتبس عليه أيّهما هو[٢١١] صانع العالم؟ وإذا وجب في مثل هذه العلوم أن يقال أنها تتعلّق بمعلوماتها، فكذلك في كلّ علم مجمَل، لأنهما اشتركا في أنه يحصل بكلّ واحد منهما ضربُ تمييز وتعيين لمعلومه.

---

٢٠١ المفصّل: بالمفصل، ا.
٢٠٢ به: —، ا ب.
٢٠٣ من: عن، ج.
٢٠٤ تلتبس: يلبس، ا.
٢٠٥ بين هذا: بهذا، ب.
٢٠٦ الأول إضافة: إضافة، ا؛ الأول مضاف، ج.
٢٠٧ كائن: كان، ج.
٢٠٨ محمدًا: محمد، ا ب.
٢٠٩ لو رآه: —، ب ج.
٢١٠ يجوز: تجوز، ب.
٢١١ هو: —، ج.

## باب القول في الصفات وهو الأصل الثالث من التوحيد

اعلم أن الصفة في اللغة هو قول الواصف. قالوا[212]: ولا فرق بين قولهم: وصفٌ وصفةٌ، كالوعد والعدة. ثمّ تعورف فيما يفيده وصف الواصف نحو قولنا: عالم، وقولنا: أسود، فإنه يفيد في الأوّل ذاتًا دخل في ضمن وصفه أمرٌ زائدٌ[213]، وهو تبيّنه للشيء، وفي الثاني يفيد ذات الجسم مع ما دخل في ضمنه، وهو السواد.

وفي عرف المتكلّمين تفيد الأمر الزائد الذي يدخل في ضمن الوصف للذات، سواء كان ذلك الزائد ذاتًا قائمةً بذات أخرى، كما يقوله أصحابنا في قولنا في الجسم أنه أسود: إنه[214] يفيد ذات الجسم مع قيام ذات به، وهو السواد، والسواد هو الصفة والجسم هو الموصوف، وكما[215] يقوله الصفاتية في أوصاف الله تعالى بأنه قادر عالم إلى غير ذلك، أو كانت حالة للذات، كما نقوله في كون الجسم كائنًا، وكما يقوله أصحابنا في وصفه تعالى بأنه قادر عالم، أو كان راجعًا إلى نفي، كقولنا: غنيّ، أي[216] ليس بمحتاج، أو كان فعلاً[217] للذات أو نفي فعل، كما يقولونه في وصفه تعالى بأنه خالق ورازق، وفي النفي[218]، كقولنا:[219] إنه حليم[220]، أي لا يعجّل عقوبة العاصي، أو كان حكمًا للذات، كما نقوله في كونه سميعًا بصيرًا بمعنى أنه يصحّ أن يسمع المسموع ويدرك المبصَر إذا وجدا[221].

فإذا قلنا: إنا[222] نثبت له تعالى الصفات[223]، فإنما نعني به أنّا نثبت له أمرًا مضافًا إلى ذاته داخلاً في ضمن تلك الصفة له. ثمّ يفسّر كلّ صاحب مذهب قوله في صفاته بحسب ما يعتقده ويذهب إليه من المثبتين للمعاني أو الأحوال أو الأحكام.

واعلم أنّا ندلّ أوّلاً على أنه لا بدّ من قديم محدِث للأجسام وأنه هو الله تعالى، ثمّ ندلّ على أنه تعالى قادر عالم حيّ إلى غير ذلك من الصفات.

---

٢١٢ قالوا: —، ب ج.
٢١٣ أمر زائد: امرا زائدا، ا.
٢١٤ إنه: —، ا ج.
٢١٥ وكما: كما، ج.
٢١٦ أي: انه، ا.
٢١٧ كان فعلاً: فعل، ا ج؛ كان فعل، ب.
٢١٨ النفي: نفي، ا ب.
٢١٩ كقولنا: —، ج.
٢٢٠ حليم: حكيم، ب.
٢٢١ وجدا: وجد، ج.
٢٢٢ إنا: انه، ج.
٢٢٣ الصفات: —، ج.

أما الدلالة على أنه لا بدّ من قديم فلأنا قد بيّنا أن الأجسام محدَثة، وبيّنا أن الحوادث لا تكون إلا متناهية، فصحّ أنها تنتهي عند قديم. وكما دلّ[٢٢٤] على ذلك فإنه يدلّ أيضًا على أن ذلك القديم ليس بجسم ولا عرض، وإذا وجب أن تنتهي جميع الحوادث عند قديم ليس بجسم لم يصحّ بعد ذلك أن يدلّ دليل على قديم ثانٍ، فصحّ[٢٢٥] أنّ نهاية الحوادث كلّها ليس إلا قديمًا واحدًا وهو الله تعالى. وسنشرح هذا إذا انتهينا إلى الدلالة على أنه تعالى واحد.

## باب الدلالة على أن الله تعالى قادر

اعلم أنا نعني بالقادر المؤثّر على جهة الصحّة، ومعنى الصحّة أنه يوجد تأثيرَه لما هو عليه، ولا يستحيل أن لا يوجده، وهو على ما هو عليه في حال وجوده من كونه قادرًا إذا لم يكن ثَمّ منعٌ، فيجعل فعله أولى بالوجود[٢٢٦] من لا وجوده عند باعث يبعثه على وجوده، ويسمّى ذلك الباعث الداعي، ويفارق الموجبات التي يستحيل أن لا يوجد تأثيرها إذا كانت على ما هي عليه في حال وجود التأثير إذا لم يكن ثَمّ منعٌ. ونحدّه بأنه المتميّز تميُّزًا لأجله يصحّ أن يفعل وأن لا يفعل إذا لم يكن ممنوعًا ولم يكن الفعل مستحيلاً في نفسه.

وينبغي أن ندلّ على الفرق بين القادر والموجِب وندلّ على أنه تعالى قادر غير موجب. فإن الفلاسفة قالوا: إن ذاته تعالى موجبة لفعله، وقالوا: إن العالَم موجود معه لم يزل، وقالوا مع ذلك: إنه جواد لم يزل معه جوده، وقالوا مع ذلك: إنه تعالى قادر، وقالوا: إن القادر في الشاهد والغائب موجب لفعله إذا حصل على الصفة التي يوجد عندها فعله، وقالوا: إن القوّة على ضربين، قوّة ضرورية وقوّة اختيارية، فالضرورية نحو إحراق النار، والاختيارية نحو قدرتنا على الفعل، فالضرورية هي ما يوجب فعله من غير علم، والاختيارية هي ما يوجب فعله عند علم.

أما الدلالة على أن القوّة الاختيارية غير موجبة للفعل فلأن أحدنا يعلم باضطرار من نفسه ومن غيره من القادرين المشاهَدين أنه لا يجب منه ومن غيره وجود الفعل. يبيّن هذا أنهم يعلمون باضطرار أنّا نستحقّ الذمّ والمدح على فعلنا، ولو كان فعلنا

---

٢٢٤ دل: + ذلك، ا.

٢٢٥ فصح: سقطت ورقة من نسخة ج فلا يوجد النص التالي إلا في ا و ب.

٢٢٦ بالوجود: الوجود، ا.

موجبًا منا أو[٢٢٧] فينا لما استحسنوا ذمّنا. ألا ترى أنهم لا يستحسنون ذمّ الملجأ إلى الفعل مع أن الملجأ لا يجب وجود الفعل منه، وإنّما يقرب لقوّة[٢٢٨] دواعيه إلى وجوب الفعل منه؟ يبيّنه أن الملجأ إلى الهرب من السبع قد يعدل من طريق إلى طريق، ولو عرض له نار في طريقه لتوقّف أو لتنكّب عنها، فصحّ أنه يفعل بحسب دواعيه كالمخلّى.

واحتجّوا فقالوا: لو صحّ أن لا يوجد فعل القادر المختار عند دواعيه لاحتيج في وجود الفعل إلى أمر زائد على القدرة والدواعي، ثمّ الكلام في ذلك الأمر كالكلام[٢٢٩] في القدرة والدواعي حتى يؤدّي إلى ما لا يتناهى، فصحّ أنه موجِب لفعله.

والجواب أنّا لا نقول: إن عند دواعيه يكون وجود فعله ولاوجود فعله على سواء، فيلزم ما قلتم، بل نقول بأن عند دواعيه يصير وجود فعله أولى من لاوجوده، فيترجّح وجوده على أن لا يوجد، فلم نحتج إلى أمر زائد على القدرة والدواعي. فإن قيل: فأنتم تقولون أنه يجب وجود فعل القادر عند قوّة الدواعي، قيل له: إنا نعني بذلك أنه لا بدّ من أن يوجد فعله عند قوّة الداعي، وإن كان لا يستحيل أن لا يوجد لمكان المؤثّر فيه.

وأما الدلالة على أنه تعالى قادر فهي أنه وُجد منه الفعل على جهة الصحّة، وأهل اللغة يسمّون مَن هذه حاله قادرًا. وإنّما قلنا: إنه وُجد منه على جهة الصحّة، فلأنه لو وجب وجوده لم يكن وجوده في وقت أولى من وقت، فكان يجب وجوده لم يزل، وقد بيّنّا أن الأجسام محدَثة مسبوقة العدم، وإذا أُحكِم ما ذكرناه سقط ما بنوا على ذلك من إثبات العقول والأفلاك الموجَبة عنها إلى غير ذلك مما يذكرونه في السلسلة المنتهية إلى ذات الباري سبحانه.

وأما أصحابنا فقالوا: إن القادر هو المختصّ بحالة لكونه عليها يصحّ أن يفعل وأن لا يفعل على بعض الوجوه، وكذا قالوا في كونه تعالى عالمًا وحيًّا وموجودًا. وسنتكلّم في باب مفرد فيما يحتجّ به المثبتون للأحوال والنافون لها إن شاء الله تعالى.

---

٢٢٧ منا أو: ــ، ا.
٢٢٨ لقوة: بقوة، ا.
٢٢٩ في ذلك الأمر كالكلام: الجملة مكررة في ا.

## باب الدلالة على أنه تعالى عالم

اعلم أن العالِم هو المتبيِّن للشيء، وليس هذا بحدّ، لأن الصحيح أن العلم والعالم لا يُحدّان، لأنه لا يوجد في الألفاظ أظهر من قولنا: عِلمٌ وعالم، في الإنباء عن معناهما فيحُدّان به، والواحد منا يجد كونه عالمًا من نفسه، فلا حاجة إلى تحديده.

والدلالة على أنه تعالى عالِم هو أنه وُجد منه الأفعال المحكَمة، والمحكمة هي المرتّبة ترتيبًا مطابقًا للمنفعة، فلا بدّ في الفعل المرتّب من تقديم بعض أجزائه وتأخير البعض، والكلّ يصحّ وجوده من غير ترتيب أو على غير ذلك الترتيب، فلولا أمر زائد على القدرة عنده يصحّ أن يوجده على ترتيب مخصوص لم يكن[٢٣٠] بأن يقع على ذلك الترتيب[٢٣١] أولى من أن يوجد من غير ترتيب أو على غيره، وذلك الأمر هو كونه عالمًا. فأما الأفعال المحكمة فالعالَم بأسره وأجزائه كبِنْية الحيوانات والنبات والأشجار والثمار وغير ذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يخلق الله تعالى أجزاء العالَم غير محكَمة، ثمّ يُحكِمها غيره، فلا يدلّ[٢٣٢] إحكامها على أنه تعالى عالم؟ قيل له: إن ذلك المحكِم لا يخلو إما أن يكون واجب الوجود أو جائز الوجود، فإن كان واجب الوجود لزم فيه أن يكون عالمًا لذاته، وفي ذلك وجوب كونه تعالى[٢٣٣] عالمًا، وإن كان جائز الوجود لم يخل[٢٣٤] إما أن يكون موجبًا أو مختارًا، فإن كان موجبًا لم يصحّ أن يكون واحدًا، لأن ترتيب بنية[٢٣٥] الحيوان[٢٣٦] فيه أمور كثيرة ويصحّ أن تكون على خلاف ترتيبها، ومثله لا يصحّ من الواحد[٢٣٧]، وإن كانت أشياء كثيرة فلا بدّ من إيجادها على ترتيب لتحصل بها بنية الحيوان مترتّبة، فيدلّ ذلك على كونه تعالى[٢٣٨] عالمًا لترتيب[٢٣٩] بنية الحيوان على ذلك. وإن كان مختارًا فلا بدّ من أن يكون حيًّا عالمًا إما لذاته أو لا لذاته، فيلزم في خالقه أن يكون عالمًا، لأن مَن لا يعلم شيئًا لا يصحّ منه خلق عالم ولا جعل غيره عالمًا. وقد

---

٢٣٠ يكن: يجر، ا.
٢٣١ الترتيب: –، ا.
٢٣٢ يدل: + به، ا.
٢٣٣ تعالى: –، ا ج.
٢٣٤ يخل: يخلو، ا.
٢٣٥ بنية: بنيتة، ا.
٢٣٦ الحيوان: الحيوانات، ب.
٢٣٧ ومثله لا يصحّ من الواحد: الجملة لا تقرأ في ا.
٢٣٨ تعالى: –، ا ج.
٢٣٩ لترتيب: كترتيب، ا ب؛ –، ج.

## باب الدلالة على أنه تعالى عالم

اعلم أن العالم هو المتبيِّن للشيء، وليس هذا بحدٍّ، لأن الصحيح أن العلم والعالم لا يُحدّان، لأنه لا يوجد في الألفاظ أظهر من قولنا: عِلْمٌ وعالم، في الإنباء عن معناهما فيحُدّان به، والواحد منا يجد كونه عالمًا من نفسه، فلا حاجة إلى تحديده.

والدلالة على أنه تعالى عالِم هو أنه وُجد منه الأفعال المحكَمة، والمحكمة هي المرتَّبة ترتيبًا مطابقًا للمنفعة، فلا بدّ في الفعل المرتَّب من تقديم بعض أجزائه وتأخير البعض، والكلّ يصحّ وجوده من غير ترتيب أو على غير ذلك الترتيب، فلولا أمر زائد على القدرة عنده يصحّ أن يوجده على ترتيب مخصوص لم يكن[٢٣٠] بأن يقع على ذلك الترتيب[٢٣١] أولى من أن يوجد من غير ترتيب أو على غيره، وذلك الأمر هو كونه عالمًا. فأما الأفعال المحكمة فالعالَم بأسره وأجزائه كبِنْية الحيوانات والنبات والأشجار والثمار وغير ذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يخلق الله تعالى أجزاء العالَم غير محكَمة، ثمّ يُحكِمها غيره، فلا يدلّ[٢٣٢] إحكامها على أنه تعالى عالم؟ قيل له: إن ذلك المحكِم لا يخلو إما أن يكون واجب الوجود أو جائز الوجود، فإن كان واجب الوجود لزم فيه أن يكون عالمًا لذاته، وفي ذلك وجوب كونه تعالى[٢٣٣] عالمًا، وإن كان جائز الوجود لم يخل[٢٣٤] إما أن يكون موجبًا أو مختارًا، فإن كان موجبًا لم يصحّ أن يكون واحدًا، لأن ترتيب بنية[٢٣٥] الحيوان[٢٣٦] فيه أمور كثيرة ويصحّ أن تكون على خلاف ترتيبها، ومثله لا يصحّ من الواحد[٢٣٧]، وإن كانت أشياء كثيرة فلا بدّ من إيجادها على ترتيب لتحصل بها بنية الحيوان مترتِّبة، فيدلّ ذلك على كونه تعالى[٢٣٨] عالمًا لترتيب[٢٣٩] بنية الحيوان على ذلك. وإن كان مختارًا فلا بدّ من أن يكون حيًّا عالمًا إما لذاته أو لا لذاته، فيلزم في خالقه أن يكون عالمًا، لأن مَن لا يعلم شيئًا لا يصحّ منه خلق عالمٍ ولا جعل غيره عالمًا. وقد

---

٢٣٠ يكن: يجر، ا.
٢٣١ الترتيب: —، ا.
٢٣٢ يدلّ: + به، ا.
٢٣٣ تعالى: —، ا ج.
٢٣٤ يخل: يخلو، ا.
٢٣٥ بنية: بنينة، ا.
٢٣٦ الحيوان: الحيوانات، ب.
٢٣٧ ومثله لا يصحّ من الواحد: الجملة لا تقرأ في ا.
٢٣٨ تعالى: —، ا ج.
٢٣٩ لترتيب: كترتيب، ا ب؛ —، ج.

ذكرنا في كتاب المعتمد[٢٤٠] أن الجزء الواحد من الفعل يدلّ على أن موجده على جهة الصحّة عالم. يبيّن هذا أن قدرة القادر تتعلّق بأفعال كثيرة مختلفة على سواء، وليس بعضها بإيجاده أولى من بعض لولا داعي له إلى إيجاده، ولا يصحّ أن يدعو القادرَ داعٍ إلى إيجاد شيء إلا وهو متصوّر له عالم به، ولا يمكن أن يقال: إن ما يدعوه إلى إيجاده هو الظنّ، لأن الظنّ لا يصحّ تعلّقه بذوات الأشياء، وإنما يتعلّق بصفات زائدة على ذواتها، ولهذا إنا[٢٤١] متى جرّبنا أنفسنا بأن نظنّ جحمًا أو سوادًا[٢٤٢] لم يمكنّا ذلك، وإنما يمكننا أن نظنّ أن الحجم كائن أو أسود، فصحّ أنه تعالى عالم.

## باب الدلالة على أنه تعالى حي

اعلم أن الحيّ هو الذي لا يستحيل أن يقدر ويعلم[٢٤٣]، وقد دللنا على أنه تعالى قادر عالم[٢٤٤]، فلزم كونه حيًّا. وإنما قلنا: إن المصحّح لذلك ليس إلا كون الحيّ حيًّا، لأن عند العلم به تُعلم صحّة ذلك، وعند العلم بنفيه تُعلم استحالته. ألا ترى أن عند العلم بأنه جماد نعلم استحالته؟

فإن قيل: إنه كما يستحيل أن يكون غير الحيّ عالمًا قادرًا فكذلك يستحيل أن يكون ما ليس بجسم عالمًا قادرًا. ألا ترى أن الأعراض يستحيل أن تكون عالمة قادرة؟ فأوجبوا فيه تعالى أن يكون جسمًا كما أوجبتم أن يكون حيًّا، قيل: إن الجسمية لا حظّ لها في تصحيح القدرة والعلم. ألا ترى أن الجمادات كالحجر والنار ما داما على صفتهما فإنه يستحيل فيهما ذلك؟ وإنما وجب أن يكون الحيّ منا جسمًا لأنه لا يصحّ أن يكون حيًّا إلا ببنية ومزاج ورطوبة ويبوسة، وكلّ ذلك لا يصحّ وجوده إلاّ في جسم، فلذلك وجب في الشاهد أن يكون جسمًا.

## باب القول في كونه تعالى سميعًا بصيرًا

اختلف شيوخنا في فائدة وصفه بذلك، فذهب شيوخنا أبو هاشم وأصحابه إلى أن فائدته هو أنه لا يستحيل أن يدرك المسموع والمبصَر إذا وُجدا، ولهذا يصفونه بكونه

---

٢٤٠ قارن كتاب المعتمد، ص ١٩٨.
٢٤١ إنا: –، ب.
٢٤٢ سوادًا: سودا، ا.
٢٤٣ يقدر ويعلم: يعلم ويقدر، ب.
٢٤٤ قادر عالم: عالم قادر، ا.

تعالى سميعًا بصيرًا[٢٤٥] لم يزل. وذهب[٢٤٦] البغداديون إلى أن فائدته هو[٢٤٧] أنه تعالى عالم بما يسمعه الأحياء منّا وما يبصرونه. واختلافهم في فائدته منتشئ من اختلافهم في هل هو تعالى مدرِك للمدرَكات كالأحياء منا، فعند أبي هاشم وأصحابه أن هذه الصفة يجوز إثباتها لذاته تعالى[٢٤٨]، وعند غيرهم[٢٤٩] لا يجوز إثباتها له، وإنما يصحّ على الأحياء منا.

وينبغي أن نتكلّم أوّلاً فيما يحتجّ به كلا الفريقين حتّى نبيّن جواز ذلك عليه تعالى أو نفي[٢٥٠] جوازه، ثمّ حينئذ نبيّن قول[٢٥١] كلّ واحد من الفريقين في فائدة وصفه تعالى بكونه سميعًا بصيرًا.

أما مَن منع جواز ذلك عليه تعالى فإنه يقول: إن إدراك المدرَكات ليس إلا تأثير المدرَك بالمدرِك في الحواس[٢٥٢]، ثمّ يعلمه من أثر في حاسّته[٢٥٣]، وذلك طريق للمدرِك إلى العلم بالمدرَك، وهذا إنما يصحّ في الأجسام. والدليل على أن الإدراك هذا أنا نجد ذلك من أنفسنا عند إدراكنا المدرَكات. ألا ترى أنا[٢٥٤] عند اشتداد الصوت نجد الصدمة في صماخنا بحسب اشتداده؟ ولهذا[٢٥٥] نسدّ عند ذلك الآذان خوفًا من فساد حاسّة السمع. قال الله تعالى ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ (٢ البقرة ١٩) ونجد تأثير الحرارة والبرودة في حاسّة اللمس، وكذا في[٢٥٦] حاسّة الذوق خصوصًا إذا كان المذوق حامضًا أو حِرّيفًا. وإنما يشتبه الحال في المرئي، وتأثيرُه في حاسّة الرؤية هو انطباع صورة المرئي في إنسان الحدقة كما تنطبع صورة الأجسام في المرآة، ونجد تأثير المرئيّات[٢٥٧] أيضًا إذا نظرنا إلى الأشياء المشرقة جدًّا، ونجد صورة المرئيّات في حدقة أحدنا إذا نظرنا إلى حدقته من قريب، ولهذا احتيج إلى اختلاف الحواسّ لأجل اختلاف المدرَكات.

---

٢٤٥ بصيرًا: من هنا يستأنف نص ج.
٢٤٦ وذهب: + شيوختنا، ا.
٢٤٧ هو: —، ا ب.
٢٤٨ تعالى: + كالاحياء، ج.
٢٤٩ وعند غيرهم: وعندهم، ا ب ج.
٢٥٠ أو نفي: ونفي، ج.
٢٥١ قول: كلام، ج.
٢٥٢ الحواس: الحاسة + (فوق السطر) خ الحواس، ا؛ الحاسة، ب.
٢٥٣ حاسته: حاسة، ج.
٢٥٤ أنا: ان، ج.
٢٥٥ ولهذا: ولذلك، ج.
٢٥٦ وكذا في: وفي + (فوق السطر) وكذا، ا؛ وفي، ب ج.
٢٥٧ ونجد تأثير المرئيات: في حدقة، ج.

ولم يورد هذا الوجه عنهم أصحابنا في كتبهم إلاّ الشيخ أبو الحسين، فإنه أورده في كتاب التصفّح، إلا أنه لم يجبهم[٢٥٨] عن ذلك. وأجبناهم نحن في كتاب المعتمد، فقلنا: إنه لا ينكر[٢٥٩] هذا التأثير، وإنه شرط في[٢٦٠] إدراك الواحد منا للمدرَكات كسائر شروط الإدراك في حقّنا، وإنما الشأن في هل يحصل عند هذا التأثير أمر زائد على التأثير أم لا؟ فإذا قلنا[٢٦١] أنه يحصل معه أمر زائد وأن ذلك هو إدراك المدرك، لا تأثير المدرَك في الحاسّة تبيّن أن ذلك الزائد عليه تعالى جائز، ثمّ ندلّ[٢٦٢] على أن الموجب لذلك الأمر الزائد ليس إلا كون الذات حيًّا، وهو تعالى حيّ، فيلزم عند وجود المدرَك أن يكون مدركًا.[٢٦٣]

ومما يدلّ على أنه لا بدّ من هذا الأمر الزائد عند وجود المدرَك وحصول سائر الشروط وتأثير المدرَك أن الرائي يفصل بين ما يراه ويعلمه وبين ما يعلمه من دون رؤية فصلاً ظاهرًا راجعًا منه إلى نفس المرئيّ والمعلوم، فلولا أمر زائد على ما ذكرنا يحصل بين الرائي والمرئي لما وجد هذا الفصل. وليس يمكن أن يقال: إن هذا الفصل راجع إلى تأثير المرئي في الحاسّة لأن هذا التأثير يحصل في الحاسّة، فلو لم يكن إلا العلم بهذا التأثير والعلم بالمدرَك للزم أن يجد ما ذكرناه من الفصل راجعًا إلى الرائي، لأن التأثير فيه والعلم بالمرئي، كما نفصل بين كونه قادرًا وعالمًا ونجد الفصل راجعًا إلى أمرين حاصلين له، وقد ذكرنا أن هذا الفصل الذي ألزمناه يجده راجعًا منه إلى نفس المرئي الذي هو المعلوم.

فإن قيل: إنه يحصل له أمران لكلّ واحد منهما تعلّق بذلك الشيء، فلا يمتنع أن يجد كلّ واحد منهما راجعًا إلى ما لهما به تعلّق، قيل له[٢٦٤]: إن هذا التأثير على قول القائل لا يصدر من الرائي إلى المرئي، فلا تعلّق له بالمرئي كتعلّق العلم به، وإنما تعلّقه[٢٦٥] به هو أنه يحصل[٢٦٦] هذا التأثير به[٢٦٧]، وذلك ليس بأمر يصدر من الرائي إلى

---

٢٥٨ يجبهم: يجيبهم، ج.
٢٥٩ إنه لا ينكر: أنا ننكر، ج.
٢٦٠ في: –، ج.
٢٦١ قلنا: بيناه، ا.
٢٦٢ ثم ندل: لم يزل، ج.
٢٦٣ قارن كتاب المعتمد، ص ٢١٥–٢٢١.
٢٦٤ له: –، ب ج.
٢٦٥ تعلّقه: تعلق، ج.
٢٦٦ يحصل: + له، ا.
٢٦٧ به: بالمدرك، ا.

المرئي كالعلم بالمدرك[٢٦٨]، فلما وجد أمرين كلّ واحد منهما يصدر منه إلى الشيء الذي هو المعلوم والمرئي علمنا أن ذلك ليس هو التأثير المقصور على الحاسّة.

وأيضًا، فلو لم يكن إلا تأثير المدرَك في الحاسّة للزم أن نكون نحن الفاعلين لإدراك الصوت في السامع[٢٦٩]؛ لأنا نفعل الصوت، وتأثيره في حاسّة[٢٧٠] الغير موجَب عنه، وما حدث عن فعلنا فهو فعلنا، والعقلاء يعلمون بأسرهم أنا نفعل الصوت، وسماعه يصدر من السامع، ولهذا لا يصحّ أن نستحق المدح ولا الذمّ[٢٧١] على سماعه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون هذا الأمر الزائد هو قوّة العلم بالمدرَك؟ قيل له: إن قوة العلم هو أمر من جنس العلم الذي هو طمأنية القلب، ومعلوم أن رؤية الشيء ليس هو من جنس طمأنية القلب، فلا بدّ من أمر زائد على العلم عنده[٢٧٢] يقوى العلم.

فإذا ثبت هذا[٢٧٣] الزائد صحّ أن ننظر في هل يثبت لذات الباريء تعالى أم لا؟ فنقول: إن المقتضي لهذا الأمر الزائد[٢٧٤] ليس إلا كون الحيّ حيًّا عند وجود المدرَك وعند حصول الشروط التي هي شروط[٢٧٥] في إدراك الواحد منّا، وقد قدّمنا الدلالة على كونه حيًّا، فلزم أن يقتضي ذلك. وإنما قلنا: إن المقتضي لذلك ليس إلا كون الحيّ حيًّا فقط، فلأن العقلاء متى علموا في شخص أنه حيّ وأُخبروا بأنه يسمع ويدرك[٢٧٦] الحرارة والبرودة والآلام بالضرب[٢٧٧] فإنهم لا يحيلون ذلك، ويحيلونه في الجماد. وبيّنا أيضًا أنه تقرّر عندهم أن الإدراك[٢٧٨] يصدر من الحيّ المدرك سواء علموا شروط الإدراك حاصلة له أو غير حاصلة، فلولا ما تقرّر في عقولهم من أن المقتضي لذلك هو كونه حيًّا لما[٢٧٩] علموا نفي إحالة صدوره عنه عند علمهم بكونه حيًّا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المقتضي للإدراك هو الحواسّ، لأن الإدراك يقف عليها كما يقف على الحياة؟ قيل له: إنا نقدّر الحواسّ وشروطها حاصلة للميّت

---

٢٦٨ بالمدرك: –، ا ب.
٢٦٩ السامع: + منا، ا.
٢٧٠ حاسة: + السامع، ا.
٢٧١ ولا الذم: والذم، ج.
٢٧٢ عنده: عند، ج.
٢٧٣ هذا: + الامر، ا.
٢٧٤ الزائد: –، ا ب.
٢٧٥ شروط: الشروط، ا.
٢٧٦ يسمع ويدرك: يدرك، ا.
٢٧٧ بالضرب: بالصوت، ج.
٢٧٨ الإدراك: + لهم، ا.
٢٧٩ لما: + به، ج.

والجماد ولا يمكننا أن نتوهّم فيه الإدراك على وجه[٢٨٠]، ونقدّر انتفاء الحواسّ عن[٢٨١] الحيّ ونتوهّم فيه الإدراك على بعض الوجوه، فعلمنا أن المصحّح والمقتضي لذلك هو الحياة وأن الحواسّ شروط وآلات[٢٨٢] له، وجرى هذا العلم مجرى العلم بكون الحيّ قادرًا إذا قدّرنا انتفاء الآلات عنه وقدّرنا آلات[٢٨٣] الفعل للجماد، فإنا نجد العلم بنفي استحالة الفعل[٢٨٤] منه على بعض الوجوه تابعًا لكونه قادرًا، لا للآلات، لما كان هو المُصحّح للفعل والمؤثّر في وجوده، فكذلك هذا في كون الحيّ حيًّا.

والسمع دالّ على أن الحواسّ آلات في الإدراك بها. قال الله تعالى ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (٧ الأعراف ١٩٥) فأضاف السماع إلى السامع بالآذان، فإذا ثبت أنها آلات، والآلات إنما يحتاج إليها في الإدراك مَن ليس بحيّ لذاته لأن الآلات[٢٨٥] أجسام ولا يُتصوّر في الحيّ الذي ليس بجسم أن يحتاج إلى الآلات، كالقادر لذاته والقادر الذي هو جسم، فصحّ أنه تعالى سامع مبصر، وصحّ وصفه بأنه سميع بصير على معنى المبالغة بكونه سامعًا مبصرًا وبمعنى نفي استحالة كونه سامعًا مبصرًا[٢٨٦].

ولما كان العلم بالمدرَك يتبع الإدراك في الشاهد جاز أن نتوسّع بقولنا: الحيّ سامعٌ مبصرٌ وسميعٌ بصيرٌ، عن كونه عالمًا بالمسموعات والمبصرات[٢٨٧]. ولسنا نمنع أصحابنا البغداديين[٢٨٨] عن وصفه بذلك بالمعنى[٢٨٩] الذي ذهبوا إليه، إلا أن هذا التوسّع عندنا في الأغلب مشروط بحصول العلم عن سماع المسموع وإبصار المبصَر، ولهذا لا يصحّ ولا يطلق في الأغلب وصف الأعمى أو الأصمّ[٢٩٠] بأنه بصير أو سميع إذا حصل لهما العلم، للأعمى بالبلدان بالأخبار المتواترة وللأصمّ العلم بالأصوات[٢٩١] بالكتابة، فتبيّن أن الصحيح ما قاله شيوخنا البصريون لفظًا ومعنًى.

---

٢٨٠ على وجه: –، ب ج.
٢٨١ عن: من، ج.
٢٨٢ وآلات: والآلات، ج.
٢٨٣ آلات: الآلات، ج.
٢٨٤ الفعل: –، ج.
٢٨٥ انما ... الآلات: –، ج.
٢٨٦ مبصرًا: –، ا ب ج.
٢٨٧ والمبصرات: المبصرات، ج.
٢٨٨ البغداديين: البغداديين، ب.
٢٨٩ بالمعنى: المعنى، ج.
٢٩٠ أو الأصم: والأصم، ج.
٢٩١ العلم بالأصوات: الأصوات بالعلم، ج.

فأما أصحاب أبي هاشم فإنهم احتجّوا لكونه تعالى سامعًا مبصرًا[٢٩٢] بأنه تعالى حيّ لا آفة به[٢٩٣]، وكلّ حيّ هذه حاله فإنه يجب أن يكون مدركًا إذا وُجد المدرَك. ويعنون بقولهم: لا آفة به[٢٩٤]، نفي فساد الحواسّ، قالوا: وإذا لم يجز عليه تعالى[٢٩٥] الحواسّ استحال عليه فساد الحواسّ. قالوا: والمقتضي للإدراك هو كون الحيّ حيًّا، ونفي الآفات شرط فيه، ويمكن أن يثبتوا أن المقتضي[٢٩٦] هو كون الحيّ حيًّا بما تقدّم، وقد ذكروا لبيان ذلك قسمة مطوّلة يُستغنى عنها.

ويقال لهم على قولهم: لا آفة به، أتقدّرون[٢٩٧] في الآفات فوات الحواسّ ونفيها أم لا؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: كيف يؤثّر فساد الآلة[٢٩٨] في صحّة الإدراك ولا يؤثّر فواتها أو[٢٩٩] نفيها[٣٠٠]؟ فإن قالوا: إن نفي الآفة شرط في حق مَن يجوز عليه الحواسّ، فلذلك يؤثّر فواتها في صحّة إدراكه، قيل لهم: قولوا في حقّه تعالى: إنه حيّ لذاته فوجب كونه مدركًا، ثمّ بيّنوا أن المقتضي للإدراك ليس إلا كونه حيًّا، واستغنوا عن نفي الآفات شرطًا في إدراكه تعالى.

واحتجّ شيوخنا البغداديّون لنفي الإدراك عنه تعالى فقالوا: لو جاز عليه الإدراك لصار مدركًا بعد أن لم يكن مدركًا، وذلك تغيّر[٣٠١]، والتغيّر عليه[٣٠٢] مستحيل. وأجابهم البصريّون بأن التغيّر[٣٠٣] لفظة ليس لها حقيقة صحيحة، لأن حقيقتها[٣٠٤] هو أن يصير الشيء غيرًا لنفسه، وذلك مستحيل، واستُعمل على وجه التشبيه بالحقيقة في الشيء يوجد بعد العدم، أو الجسم الذي تتغاير عليه الأعراض المدرَكة كالألوان والطعوم والروائح، أو الجسم ينحف بعد السمن أو يكبر بعد الصغر، وكلّ ذلك منتفٍ[٣٠٥] عن

---

٢٩٢ سامعًا مبصرًا: سامع مبصر، ج.
٢٩٣ لا آفة به: –، ج.
٢٩٤ لا آفة به: –، ج.
٢٩٥ تعالى: –، ا.
٢٩٦ ونفي الآفات ... المقتضي: –، ج.
٢٩٧ أتقدرون: أتعدون، ا.
٢٩٨ الآلة: آلة الحواس، ج.
٢٩٩ فواتها أو: –، ج.
٣٠٠ نفيها: + فيها، ا.
٣٠١ تغير: تغيير، ب؛ يتغير، ج.
٣٠٢ والتغير عليه: والتغيير عليه، ا ب؛ والتغير، ج.
٣٠٣ التغير: التغيير، ا ب.
٣٠٤ حقيقتها: حقيقها، ا.
٣٠٥ منتفٍ: منتفي، ج.

الحيّ يصير[٣٠٦] عالمًا أو مدركًا بعد أن لم يكن، ولهذا لا يوصف أحدنا إذا رأى شيئًا بعد أن لم يره أنه تغيّر.

واحتجّوا أيضًا بأنه تعالى لو كان مدركًا لصحّ وصفه بأنه ذائق وشامّ. والجواب أن مثل هذه الأوصاف لا تفيد كون الحيّ مدركًا، وإنما تفيد كونه طالبًا للإدراك بحاسّة مخصوصة، فالذائق هو المماسّ لمحلّ الطعم بحنكه طلبًا لإدراك الطعم، والشامّ هو المماسّ لمحلّ الرائحة بخياشيمه طلبًا للرائحة[٣٠٧]، ولهذا يقال: ذقته وشممته فلم أجد طعمًا ولا رائحة.

وقالوا[٣٠٨] أيضًا: لو كان تعالى مدركًا لأدرك[٣٠٩] الألم واللذّة ولوُصف[٣١٠] بأنه آلِم ملتذّ. والجواب[٣١١] أن الوصف بذلك لا يفيد كون الحيّ مدركًا فقط، بل يفيد في الآلم أنه يدركه مع كونه نافرًا عن إدراكه وفي الملتذّ بأنه يدركه مع كونه مشتهيًا لإدراكه، والله يتعالى عن الشهوة والنفار فيوصف بأنه مدرك للألم واللذة الموجودَين فينا، ولا يوصف بما نوصف به لما[٣١٢] ذكرنا.

## باب القول في وصفه تعالى بأنه مريد وكاره

اختلف شيوخنا في فائدة وصفه تعالى بذلك، فذهب شيوخنا البصريون أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إلى أنه يفيد أمرًا زائدًا على دواعيه[٣١٣] إلى الفعل، وقالوا في الشاهد: إن الإرادة أمرٌ زائد على الداعي إلى الفعل، قالوا: وهو ميل القلب إلى الفعل، ولم يصفوا إرادة الله تعالى بأنها ميلٌ. وهذا أيضًا مذهب الكُلاّبية والأشعرية والنجّارية، وذهب سائر الشيوخ كأبي الهذيل والنظّام والجاحظ والكعبي إلى نفي هذا الأمر الزائد عنه تعالى، وقال أكثرهم: إن فائدة وصفه تعالى بذلك إذا قيل: إنه مريد لأفعاله تعالى، أنه فعلها وليس بساهٍ عنها[٣١٤] ولا بمكرهٍ عليها، ومعنى كونه مريدًا لأفعال غيره أنه أمرَ بها.

---

٣٠٦ يصير: يصيرا، ج.
٣٠٧ والشام ... للرائحة: + (حاشية) خ والشام هو الذي يستجلب المشموم بالخيشوم لإدراك الرائحة، ا.
٣٠٨ وقالوا: قالوا، ب ج.
٣٠٩ لأدرك: لإدراك، ا ب ج.
٣١٠ ولوصف: لوصف، ب.
٣١١ والجواب: الجواب، ب.
٣١٢ لما: عا، ج.
٣١٣ دواعيه: الدواعي، ا.
٣١٤ عنها: –، ا ب.

وحكى شيخنا أبو الحسين في كتاب[٣١٥] التصفّح عن بعض الشيوخ أن الإرادة هي الداعي الخالص أو المترجّح على الصارف إلى الفعل في الشاهد والغائب، وهذا القول هو الذي اخترناه في كتاب المعتمد.[٣١٦] وسلّم الشيخ أبو الحسين أن[٣١٧] الإرادة أمر زائد[٣١٨] على الداعي إلى الفعل في الشاهد، وقال فيه تعالى: إن إرادته هي داعيه إلى الفعل، واحتجّ لذلك بأن أحدنا يدعوه الداعي إلى الفعل بأن يعلم فيه نفعًا خالصًا، ثمّ يجد نفسه كالطالبة لفعله عند إيجاده، ولا شيء أظهر مما يجده المرء من نفسه.

ولقائل أن يقول: إن الداعي إلى الفعل طلب[٣١٩] له، فإذا بقي على الداعي إلى وقت الفعل لم يمتنع أن يجد نفسه كالطالبة له، وليس لأحد أن يقول: إن أحدنا يدعوه الداعي إلى الفعل، ثمّ يؤخّر فعله، ثم يجد من نفسه أمرًا زائدًا في حال الفعل وهو قصده إلى إيجاده، لأنه لا يجوز أن يؤخّر إيجاده بعد الداعي إلا لضرب من الصارف، وعند إيجاده يجد داعيه إلى الفعل[٣٢٠] خالصًا عن الصارف أو مترجّحًا عليه، فلهذا نفصل بين الحالتين، فإن أثبتوا أمرًا زائدًا على ذلك لم يكن إليه طريق، فيجب نفيه.

واحتجّ أيضًا أصحابنا المثبتون للأمر الزائد، فقالوا: إن العالِم بما يفعله إذا كان فِعله مقصودًا بداعيه لا يفعله إلا وهو قاصد[٣٢١] إلى فعله مريد[٣٢٢] له، ولا علّة لذلك إلا أنه قادر غير ساهٍ وله داعٍ إلى فعله، وكلّ ذلك حاصل فيه تعالى، فيجب كونه مريدًا.

والجواب أنه لا شبهة فيمن فرضتموه أنه يكون مريدًا، وإنما الشأن فيه أن تثبتوا أن كونه مريدًا أمر زائد[٣٢٣] على داعيه إلى الفعل وخلوصه عن[٣٢٤] الصارف أو ترجّحه عليه. فإن قالوا: إن الداعي قد يدعوه إلى فعل يشاركه فيه غيره من أفعاله المقدورة له، كالخروج من دار لها بابان، ثمّ يفعل أحدهما دون الآخر، فلولا أمر زائد على الداعي[٣٢٥] لم يخصّص ذلك بالوقوع دون غيره، قيل لهم: هذا لازم لكم أيضًا، لأنكم تقولون فيمن فرضتموه أنه يفعل إرادة أحد الفعلين دون الآخر لذلك الداعي، فما

---

٣١٥ كتاب: –، ب ج.
٣١٦ قارن كتاب المعتمد، ص ٢٤٠–٢٤١.
٣١٧ أن: –، ب.
٣١٨ أمر زائد: أمرا زائدا، ا ب.
٣١٩ طلب: طالب، ج.
٣٢٠ إلى الفعل: –، ا.
٣٢١ قاصد: قاصدا، ا ج.
٣٢٢ مريد: مريدا، ا.
٣٢٣ أمر زائد: أمرا زائدا، ا.
٣٢٤ عن: على، ج.
٣٢٥ بابان ... الداعي: –، ج.

قلتموه في ذلك فهو جوابنا. فإن قالوا: إنه يفعل أحدى الإرادتين لا لأمر زائد على الداعي، أجبناهم بمثله، وإن قالوا: لا يفعلها إلا لداعٍ أزيد إلى[٣٢٦] ذلك الفعل دون غيره، أجبناهم بمثله.

واحتجّوا أيضًا بأن المخبِر والآمر لا يكون كذلك إلا وهو مريد، والله تعالى مخبر وآمر، فوجب أن يكون مريدًا، وإنما قلنا ذلك لأن صيغة الخبر، نحو قولنا: محمّد رسول الله، يصحّ أن تكون خبرًا عن كل مسمًّى باسم محمّد، فلا بدّ من أمر له تكون خبرًا عن محمّد بعينه، وكذلك صيغة الأمر يصحّ أن تكون تهديدًا وإباحة وتحدّيًا، ولا يجوز أن تكون خبرًا عنه وأمرًا للصيغة أو لما[٣٢٧] يرجع إليها لعينها أو وجودها وحدوثها، لأن كل ذلك يحصل ويصحّ أن تكون خبرًا عن كل واحد من المحمّدين، وصيغة الأمر غير أمر. ويقال لمن قال من أصحابنا أنه خبرٌ عنه لعينه وأمرٌ لعينه: ما حقيقة الأمر والخبر؟ بيّنوها لنا ثمّ علّلوها بالعين. ومتى بيّنوا ذلك فإنه يبين أنه غير معلّل بما راموا، لأنهم متى قالوا: إن الخبر هو الصيغة التي يقصد بها إعلام الغير بمخبَرها، وقالوا في الأمر: هو قول القائل لمن دونه: افعل، عُلم أن كلّ صيغة من جنسها تشارك غيرها في معناها.

ويقال لمن قال أن الأمر أمر[٣٢٨] لصيغته: ما تعنون بقولكم: أمر[٣٢٩] لصيغته؟ أتعنون به أنه متى صدر من حكيم يجب حملها على أنها أمر؟ فإن قالوا بذلك، سلّمنا لهم ذلك، وليس كلامنا فيه، وإنما كلامنا في هل قولنا: أمر، يفيد أنه على صيغة: افعلْ، أو يفيد مع ذلك أمرًا زائدًا عليه؟ فإن قالوا: إنه يفيد الصيغة فقط بطل، بالتهديد والإباحة والتحدّي، وإن قالوا: إن ذلك الأمر يرجع إلى نفي، نحو قولهم: صدرت منه الصيغة[٣٣٠] وليس بكاره للفعل ولا ساهٍ ولا عابث ولا مبيح ولا متحدٍّ، قيل لهم: فقد سلّمتم أنه مريد للفعل، لأنه لا بدّ له[٣٣١] من غرض في إيجادها إذا لم يكن ساهيًا، وإذا لم يكن غرضه ما ذكرتموه ثبت[٣٣٢] أن غرضه[٣٣٣] أن يفعل المأمور الفعل[٣٣٤]، ولا يجوز أن يرجع

---

٣٢٦ إلى: من، ب ج.
٣٢٧ أو لما: ولما، ب ج.
٣٢٨ أمر: امرا، ا ب.
٣٢٩ أمر: امرا، ا ج.
٣٣٠ منه الصيغة: الصيغة منه، ا ب.
٣٣١ له: –، ج.
٣٣٢ ذكرتموه ثبت: ذكرتم يثبت، ا؛ ذكرتم يثبت، ب.
٣٣٣ غرضه: + هو، ب.
٣٣٤ المأمور الفعل: المأمور، ا؛ بالمأمور، ج.

إلى المخبَر أو المأمور أو صفاته، لأن كلّ ذلك يحصل ويكون خبرًا عن واحدٍ دون غيره، ويصحّ أن يكون أمرًا أو تهديدًا، فلا بدّ من[٣٣٥] أن يرجع إلى المخبر والآمر[٣٣٦]. ولا يجوز أن يكون كذلك لقدرته أو علمه بالمخبَر والمأمور[٣٣٧] به وبأحوالهما أو علمه بالصيغة وأحوالها، لأن كل ذلك يحصل وتكون الصيغة خبرًا عن واحد دون غيره وصيغة الأمر تكون تهديدًا، فلم يبق إلا أن يكون كذلك لكونه مريدًا.

والجواب أنه لا شبهة في أنه لا بدّ في صيغة الخبر والأمر[٣٣٨] من إرادة المخبر والآمر، لكن ذلك داعيه في الخبر إلى إعلام الغير بمخبَره، وفي الأمر داعيه إلى فعل الغير، وهو كونه عالمًا بوجوبه عليه أو مندوبًا إليه، وداعيه إلى أن يكون تعريضًا للثواب أو علمه في الشاهد بما له فيه من النفع أو للمأمور، فبيّنوا أن الإرادة أمر زائد على ذلك، ولا طريق إليه، وإذا ثبت أنه لا طريق إليه وجب نفيه. وهذه طريقة مسلَّمة عند الكلّ، وسنبيّن صحّتها أيضًا إن شاء الله تعالى.

واحتجّ مَن نفى هذا الزائد بأنه لو كان حاصلاً له تعالى لم يجز أن يكون ذاتيًّا له ولا بإرادة قديمة، على ما سنبيّن هذا إن شاء الله تعالى. وإذا وجب أن يكون مريدًا بإرادة حادثة بطل ذلك بوجهين، أحدهما أنه يكون مريدًا بعد أن لم يكن، وذلك تغيّر، والثاني أنه تكون إرادته محدَثة فيحتاج في إحداثها إلى إرادة أخرى، فيؤدّي إلى ما لا نهاية له. وأيضًا، يلزم أن تكون موجودة لا في محلّ، ووجود عرض لا في محلّ محال. والجواب عن[٣٣٩] ذلك سنفصّله إذا وصلنا إلى الكلام في أنه هل هو مريد لذاته أو بإرادة إن شاء الله تعالى.

فأما الكلام في كونه تعالى كارهًا فقد قال أصحابنا المثبتون للإرادة معنىً زائدًا[٣٤٠] على الداعي بأن كراهته معنى زائد على الصارف عن الفعل، ونحن قلنا في كتاب المعتمد: بل كراهته هو صارفه[٣٤١] عن الفعل الخالصُ أو المترجِّح على الداعي. أما شيوخنا فقد استدلّوا لإثبات الكراهة أمرًا زائدًا بمثل ما تقدّم من استدلالهم للإرادة. والجواب عنه ما تقدّم، وألزمناهم في كتاب المعتمد أن كراهته تعالى لو كانت فعلاً له

---

٣٣٥ من: –، ب.

٣٣٦ والآمر: وللامر، ا.

٣٣٧ والمأمور: أو المأمور، ا.

٣٣٨ والأمر: –، ا ج.

٣٣٩ عن: أنّ، ا ج.

٣٤٠ زائدًا: زائد، ا.

٣٤١ صارفه: صارف، ا ب ج.

كما يقولون للزم أن يقولوا: إنه تعالى ليس بكارهٍ للقبائح من مقدوراته لم يزل، وذلك مما تحيله العقول والعقلاء.

## باب في أن وجود الشيء هل هو ذاته[٣٤٢] أو حالة زائدة على ذاته

اختلف شيوخنا[٣٤٣] في أن الوجود هل[٣٤٤] هو ذات الشيء أو[٣٤٥] حالة زائدة على ذاته؟ فذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنه حالة زائدة على ذات الشيء، وقال أبو إسحاق بن عيّاش: إن الوجود هو ذات الشيء، وهو الذي نصره شيخنا أبو الحسين، واحتجّ لذلك بأن وجود الجسم وكلّ ذات لو كان زائدًا على كونه جسمًا لصحّ أن يُعلم جسمًا من دون وجوده، أو يُعلم موجودًا من دون كونه جسمًا، فلما تعذّر ذلك علمنا أنه أمر واحد إذ لا يجوز أن يتعلّق العلم بأحدهما دون الآخر[٣٤٦]، لأنه إن كان العلم بالوجود أصلاً للعلم بكونه جسمًا صحّ أن يُعلم موجودًا من دون كونه جسمًا، وإن كان العلم بالجسم هو الأصل صحّ أن يُعلم جسمًا دون وجوده. فإن قالوا: إنا نعلم السواد موجودًا وإن لم يكن جسمًا، فانفصل أحدهما عن الآخر في ذاتين، فصح أنهما أمران، قيل لهم[٣٤٧]: إن وجود السواد عندنا هو نفسه، والوجود اسم مشترك عندنا، فلا نسلّم لكم أنكم تعلمون وجود السواد زائدًا على كونه سوادًا.

واحتجّ الآخرون فقالوا: إنا نجد اشتراكًا بين الأشياء المختلفة، وليس ذلك إلا اشتراكها في الوجود مع اختلافها. والجواب أن هذا الاشتراك رجع إلى كون كلّ واحد منها ذاتًا وحقيقة منفصلة عن غيرها، ولهذا نجد مثل هذا في الصفات وإن لم يكن لها وجود، وليس يرجع ذلك إلا إلى[٣٤٨] أن كلّ واحد منها صفة لذات.

واحتجّوا أيضًا لذلك[٣٤٩] بأن حلول البياض في محلّ السواد شرط في منافاته، فلو كان حلوله هو ذات السواد، لا كيفيّة في وجوده[٣٥٠]، لكان الشيء شرطًا لنفسه في

---

٣٤٢ وجود الشيء هل هو ذاته: الوجود ذات الشيء، ج.
٣٤٣ شيوخنا: أصحابنا، ج.
٣٤٤ هل: —، ا.
٣٤٥ أو: + هو، ج.
٣٤٦ دون الآخر: على العلم بالآخر، ا.
٣٤٧ لهم: لهما، ا ب ج.
٣٤٨ إلى: —، ا.
٣٤٩ لذلك: —، ا ب.
٣٥٠ وجوده: وجود، ا ب.

المنافاة. والجواب أن الحلول ليس هو مجرّد الوجود عندكم، بل كيفية له[٣٥١]، فنقول نحن: إن ذلك كيفية في ذات السواد، كما أن وجود الحجم في جهة هو كيفية للحجم، لا أنه كيفية لوجوده، لأنه ليس بشاغل للجهة لوجوده بل لكونه حجمًا، وتلك الكيفية للسواد هي شرط في منافاته.

وسائر شبههم[٣٥٢] مبنية على أن المعدوم ذات في عدمه وأنه على صفة ذات في عدمه، وأن المقتضي بشرط الوجود، وأن الوجود بالفاعل دون مقتضى صفة الذات، وكلّ ذلك سيظهر بطلانه إذا تكلّمنا على قولهم أن المعدوم ذات.

وإذا ثبت أن وجود الشيء ذاته، وقد دللنا على أنه لا بدّ من ذات محدِثة للأجسام، ثبت أنه موجود.

وأما المثبتون للوجود حالة زائدة[٣٥٣] على ذات الشيء فقد احتجّوا لإثبات حالة الوجود لذاته تعالى، فقالوا: إنه تعالى قادر وله تعلّق بالمقدور، والتعلّق يستحيل مع العدم، فصحّ أنه موجود، ويعنون بالتعلّق أمرًا لأجله يختصّ كونه قادرًا بمقدور دون مقدور. وإنما قلنا: إن التعلّق لا يثبت مع العدم، لأن للإرادة تعلّقًا بمرادها، ويستحيل تعلّقها في حالة العدم، ولا علة لاستحالته إلا عدمها، فصحّ أن العدم محيل للتعلّق. وإنما قلنا: إن للإرادة تعلّقًا بالمراد، لأنها توجب حالة للمريد متعلّقة بمراد دون مراد، فلولا تعلّق الإرادة به لم يصحّ أن توجب حالة للمريد[٣٥٤] متعلّقة به دون غيره، لأنها لو لم تتعلّق لم تنحصر المرادات، لأنه لا وجه لانحصار ذلك[٣٥٥] إلا أن الإرادة لا تتعلّق إلا بمراد واحد على التفصيل. وإنما قلنا: إنها[٣٥٦] لا تتعلّق في حالة عدمها، لأنها لو بقيت متعلّقة بعد العدم لم يخلُ إما أن تبقى متعلّقة بذلك المراد، وهذا يلزم منه أن تتعلّق به وإن انقضى ذلك المراد، وهذا محال، أو تتعلّق بغيره من المرادات، وهذا يقتضي انقلاب جنسها. وأما أن عدمها هو المزيل للتعلّق فلأنه يتبعه زوال التعلّق ويثبت التعلّق بوجودها، فصحّ أنه العلّة، وفي الحقيقة العلّة في ذلك هو زوال مقتضى صفة الذات، لأن ثبوته مشروط بالوجود، ومع العدم يستحيل ثبوته لفوات شرطه، إلا أنه

---

٣٥١ له: —، ا.
٣٥٢ شبههم: شبهه، ا.
٣٥٣ حالة زائدة: امرا زائدا، ج.
٣٥٤ للمريد: —، ب.
٣٥٥ ذلك: لذلك، ج.
٣٥٦ إنها: —، ج.

لما كان يستحيل عند العدم صحّ أن يجعل العدم علّة في زوال التعلّق، لأنه تصحبه لا محالة العلّة المحيلة للتعلّق.

فيقال لهم: لا نسلّم أن للقادر التعلّق الذي ذكرتموه، وكذلك الإرادة، وما أنكرتم أن الصفة المقتضاة للإرادة عندكم تقتضي التعلق بمراد واحد على التفصيل؟ وبهذا يسقط قولهم: إنها لو لم تتعلّق لم تنحصر المرادات بها[٣٥٧]، ويسقط قولهم أيضًا: إنها لو لم تتعلّق[٣٥٨] لم توجب حالة للمريد متعلّقة بمراد دون مراد، لأنا نقول لهم: ما أنكرتم أنها إنما[٣٥٩] توجب ذلك لأن صفتها المقتضاة تقتضي تلك الحالة على ذلك الحدّ؟ يبيّن هذا أنّا نلزمكم[٣٦٠] ذلك في التعلّق الذي تثبتونه[٣٦١]، فيقال: لِم[٣٦٢] اقتضت الصفة المقتضاة تعلّقًا يقتضي حصر المرادات[٣٦٣] ولم تقتض تعلّقًا لا يقتضي الحصر؟ فكما لا جواب لكم إلا أن الصفة المقتضاة لا تقتضي إلا تعلّقًا مخصوصًا، قلنا مثله في الجواب.

ويقال لهم على قولهم أن المزيل للتعلّق هو زوال الصفة المقتضاة لأنه مشروط بالوجود: فإذن الحاصل مما قلتم أن الصفة المقتضاة لا تثبت مع العدم، وعندكم أن كونه تعالى قادرًا عالمًا هي[٣٦٤] صفات مقتضاة عن حالته الذاتية، فقولوا: إنها لا تجوز أن تُثبت له الصفات[٣٦٥] وهو معدوم، واستغنوا به عن النظر[٣٦٦] الذي ذكرتموه.

وإذا ثبت أنه تعالى موجود، وقد بيّنا[٣٦٧] أنه لا بدّ أن يكون قديمًا واجب الوجود بذاته، لأن الحوادث لا تنتهي إلا عند واجب الوجود بذاته، وقد بيّنا أن الحوادث لا بدّ أن تكون لها نهاية من قِبل أولها، وإذا ثبت أنه واجب الوجود بذاته وجب وجوده لم يزل ولا يزال، ويصحّ وصفه تعالى بأنه باقٍ، بل وجب[٣٦٨] ذلك.

---

٣٥٧ بها: فيها، ب.
٣٥٨ تنحصر ... تتعلّق: –، ا.
٣٥٩ إنما: –، ب ج.
٣٦٠ نلزمكم: لزمكم، ا.
٣٦١ تثبتونه: تثبتوه، ج.
٣٦٢ لِم: لهم، ا ب.
٣٦٣ حصر المرادات: حصرا للمرادات، ج.
٣٦٤ عالمًا هي: هو، ج.
٣٦٥ الصفات: –، ب ج.
٣٦٦ النظر: التطويل، ب.
٣٦٧ بينا: بينتا، ب.
٣٦٨ وجب: يجب، ا.

## باب في صفته[٣٦٩] تعالى بأنه باقٍ

اعلم أن الباقي هو المستمرّ الوجود، وإذا كان تعالى قديمًا كان مستمرّ الوجود لا محالة، فيكون باقيًا، ولم يختلف شيوخنا في صفته تعالى بذلك، وحكى شيوخنا عن أبي القاسم أنه يقول: إن الباقي باقٍ ببقاء، ولا شبهة في[٣٧٠] أنه يقول فيه: إنه تعالى باقٍ لذاته، والكلابية تقول: إنه تعالى باقٍ ببقاء قديم، ويقولون في المحدَثات الباقية: إنها باقية ببقاء. واعتقد أصحابنا في قول الشيخ أبي القاسم أنه يعني بكون الباقي باقيًا حالة زائدة[٣٧١] على وجود الشيء وأنه يعلَّل بعلّة هي معنى يسمّيه بقاءً جريًا على طريقتهم في إثبات الأحوال للذوات وتعليل الجائز منها بمعانٍ، ثمّ ردّوا عليه بناءً على هذا الاعتقاد. والأولى أنه يريد بهذه العبارة مثل ما يعنيه بقوله أن المتحرّك متحرّك[٣٧٢] بحركة، ولا يعني بالحركة معنىً زائدًا[٣٧٣] على تحرّك[٣٧٤] الجسم.

والذي يدلّ على أن الباقي هو ما ذكرناه لا غير أن البقاء لو كان أمرًا زائدًا على استمرار الوجود لصحّ انفصال أحدهما عن الآخر حتّى يصحّ في الشيء أن يكون مستمرّ الوجود غير باقٍ أو يكون باقيًا غير مستمرّ الوجود، إذ لا يجوز أن يكون كلّ واحد منهما متعلّقًا بالآخر لمثل ما تقدّم في وجود الشيء وكونه ذاتًا، بل كان يصحّ انفصالهما في العلم، فيُعلَم مستمرّ الوجود غير باقٍ أو يُعلم باقيًا ولا يُعلم أنه مستمرّ الوجود، فلما تعذّر ذلك علمنا أن المعلوم واحد[٣٧٥]. وإذا عُلم هذا بطل قول مَن قال أن الباقي يبقى ببقاء هو علّة له.

فأما مَن قال أن البقاء أمر زائد على ذات الباقي، فإن عنوا به أن المعقول من ذات الباقي[٣٧٦] ليس هو المعقول من كونه باقيًا، بل لا بدّ من حكم زائد، فهو كذلك، لأن استمرار ذات الشيء ليس هو الشيء بمجرّد ذاته، لأن معنى استمراره هو أنه لم ينتفِ

---

٣٦٩ صفته: وصفه، ب.
٣٧٠ في: —، ا.
٣٧١ زائدة: زائد، ا.
٣٧٢ المتحرك متحرك: المتحرك محترك، ا؛ للمتحرك متحرك، ج.
٣٧٣ زائدا: زائد، ا.
٣٧٤ تحرك: بحريك، ب.
٣٧٥ واحد: واحدا، ا.
٣٧٦ الباقي: —، ج.

ولم يخرج عن كونه ذاتًا وقتين فصاعدًا، وليس هذا هو حقيقة ذات الباقي. وإن عنوا به[٣٧٧] أن البقاء ذات يحلّ في ذات الباقي أو حالة للباقي لم يصح[٣٧٨] لما بيّناه.

وقولهم أن الباقي يجوز أن يكون باقيًا وغير باق، فلا بدّ من معنى، إن عنوا به أنه لا بدّ من أمر زائد له يُسمّى باقيًا فهو كذلك. وإنّ عنوا به أنه لا بدّ من علّة توجب كونه باقيًا لم نسلّم لهم أنه يبقى مع جواز أن لا يبقى، بل مع الوجوب، لأن الباقي يكون بالوجود أولى من العدم لذاته بشرط أن لا يطرأ ضدّه، فمتى لم يطرأ الضدّ فلا بدّ من أن يكون بالوجود أولى[٣٧٩]. وإذا عُرف ما ذكرناه صحّ أنه تعالى يجب كونه باقيًا للذات[٣٨٠].

## باب الكلام فيما لا يجوز عليه تعالى[٣٨١] وهو الأصل الرابع من التوحيد

اعلم أنا ننفي عنه كونه تعالى جسمًا وما يتبع الجسمية ككونه جرمًا وحجمًا، وننفي عنه حقائق الأعراض، كونه[٣٨٢] عرضًا وما يتبع ذلك، وننفي عنه الصفات التي لا تعقل، وننفي عنه أن يستحقّ صفاته من غير ذاته، وننفي عنه أضداد صفاته، وننفي الضدّ لذاته، وننفي عنه تناهي[٣٨٣] تعلّق ما يتعلّق من صفاته بما يصحّ تعلّقها به، وننفي أن يكون له مثل في ذاته أو في صفاته الذاتية، ونعبّر عن كلّ ذلك بما لا يجوز عليه من الصفات.

وشيوخنا أصحاب أبي هاشم يجعلون التوحيد أبوابًا خمسة ويجعلون الخامس إثبات وحدانيّته تعالى بمعنى أنه لا مثل في صفاته، ومعلوم أن ذلك راجع إلى نفي ما لا يجوز عليه، فإن شئتَ جعلته[٣٨٤] أصلاً خامسًا، وإن شئت أدخلته في القسم الرابع.

---

٣٧٧ به: — ا ب.
٣٧٨ يصح: يصلح، ج.
٣٧٩ بالوجود أولى: أولى بالوجود، ج.
٣٨٠ للذات: — ا ب.
٣٨١ تعالى: + من الصفات: ا.
٣٨٢ كونه: وكونه، ج.
٣٨٣ تناهي: ما هي، ج.
٣٨٤ جعلته: جعلت، ج.

## باب نفي الجسمية عنه تعالى

اختلف أهل القبلة في ذلك، فذهب جميع شيوخنا إلى نفي كونه تعالى جسمًا وحجمًا، وذهب قوم إلى أنه تعالى[٣٨٥] جثّة لها طول وعرض وعمق. وفي الناس من قال أنه جسم، لا بمعنى أنه حجم، لكن بمعنى أنه قائم بذاته.

فأما دلالتنا لما ذهبنا إليه فهي ما قد[٣٨٦] تقدّمت من أن كلّ حجم محدَث، ودلالتنا على أنه تعالى قديم ما[٣٨٧] قدّمناه من أن[٣٨٨] الحوادث لا تنتهي[٣٨٩] إلا عند قديم، وأن الحوادث[٣٩٠] لا يجوز أن تكون غير متناهية.

واحتجّ من قال أنه جسم، فقال: إنا[٣٩١] لا نعقل ذاتًا إلا حجمًا أو عرضًا، فإذا لم يجز أن يكون عرضًا وجب كونه حجمًا، وإذا لم يجز أن يكون جزأً واحدًا، لأنه يكون أصغر من كل صغير من الأجسام، وجب أن يكون جسمًا، ولأن الجوهر لا يصحّ أن يكون حيًّا قادرًا، فثبت أنه جسم. والجواب: ما تعنون بقولكم: إنا لا نعقل ذاتًا ليس بجسم ولا عرض؟ أتعنون به: إنا لا نشاهد نظيرًا له فنعلم أن تلك الذات مثل ما نشاهده؟ فإن عنيتم هذا، قيل لكم: وهل تدلّ الدلائل إلا على إثبات ذات قديمة لا نظير لها في الشاهد؟ وإن عنيتم: إنا[٣٩٢] لا يمكننا أن نعتقد ذاتًا ليس بجسم ولا عرض، فذلك غير مسلّم، لأن ما يمكن اعتقاده لا يختصّ به عاقل دون عاقل، وإذا وجدنا من أنفسنا إمكان اعتقاده علمنا إمكانه لكم، ونحن نعلم أنه لا بدّ للحوادث من صانع قديم لا يشبهها، فلو نظرتم مثل ما نظرنا لعلمتم ما علمناه.

وأما من قال أنه جسم بمعنى أنه قائم بذاته، فقد أصاب في المعنى وأخطأ في العبارة، لأن العرب وضعوا قولهم: جسم، للحجم الذي يختصّ بطول وعرض وعمق، ولهذا يقولون: هذا الجسم أجسم من هذا، ويقولون: ازدادت جسميّته، ويقولون في المبالغة في الوصف بالجسمية:[٣٩٣] إنه جسيم. وهذا إنما يصحّ في المعنى الذي يقبل الزيادة

---

٣٨٥ تعالى: + له، ب.
٣٨٦ قد: —، ا ب.
٣٨٧ ما: وما، ا.
٣٨٨ أن: —، ج.
٣٨٩ تنتهي: تنهى، ا.
٣٩٠ إلا عند قديم وأن الحوادث: —، ج.
٣٩١ إنا: انه، ا؛ —: ب.
٣٩٢ إنا: أنه، ا.
٣٩٣ في الوصف بالجسمية: بالوصف في الجسمية، ب.

## باب نفي الجسمية عنه تعالى

احتلف أهل القبلة في ذلك، فذهب جميع شيوخنا إلى نفي كونه تعالى جسمًا وحجمًا، وذهب قوم إلى أنه تعالى[٣٨٥] جثّة لها طول وعرض وعمق. وفي الناس من قال أنه جسم، لا بمعنى أنه حجم، لكن بمعنى أنه قائم بذاته.

فأما دلالتنا لما ذهبنا إليه فهي ما قد[٣٨٦] تقدّمت من أن كلّ حجم محدَث، ودلالتنا على أنه تعالى قديم ما[٣٨٧] قدّمناه من أن[٣٨٨] الحوادث لا تنتهي[٣٨٩] إلا عند قديم، وأن الحوادث[٣٩٠] لا يجوز أن تكون غير متناهية.

واحتجّ من قال أنه جسم، فقال: إنا[٣٩١] لا نعقل ذاتًا إلا حجمًا أو عرضًا، فإذا لم يجز أن يكون عرضًا وجب كونه حجمًا، وإذا لم يجز أن يكون جزأً واحدًا، لأنه يكون أصغر من كل صغير من الأجسام، وجب أن يكون جسمًا، ولأن الجوهر لا يصحّ أن يكون حيًّا قادرًا، فثبت أنه جسم. والجواب: ما تعنون بقولكم: إنا لا نعقل ذاتًا ليس بجسم ولا عرض؟ أتعنون به: إنا لا نشاهد نظيرًا له فنعلم أن تلك الذات مثل ما نشاهده؟ فإن عنيتم هذا، قيل لكم: وهل تدلّ الدلائل إلا على إثبات ذات قديمة لا نظير لها في الشاهد؟ وإن عنيتم: إنا[٣٩٢] لا يمكننا أن نعتقد ذاتًا ليس بجسم ولا عرض، فذلك غير مسلّم، لأن ما يمكن اعتقاده لا يختصّ به عاقل دون عاقل، وإذا وجدنا من أنفسنا إمكان اعتقاده علمنا إمكانه لكم، ونحن نعلم أنه لا بدّ للحوادث من صانع قديم لا يشبهها، فلو نظرتم مثل ما نظرنا لعلمتم ما علمناه.

وأما من قال أنه جسم بمعنى أنه قائم بذاته، فقد أصاب في المعنى وأخطأ في العبارة، لأن العرب وضعوا قولهم: جسم، للحجم الذي يختصّ بطول وعرض وعمق، ولهذا يقولون: هذا الجسم أجسم من هذا، ويقولون: ازدادت جسميّته، ويقولون في المبالغة في الوصف بالجسمية:[٣٩٣] إنه جسيم. وهذا إنما يصحّ في المعنى الذي يقبل الزيادة

---

٣٨٥ تعالى: + له، ب.
٣٨٦ قد: –، ا ب.
٣٨٧ ما: وما، ا.
٣٨٨ أن: –، ج.
٣٨٩ تنتهي: تنهى، ا.
٣٩٠ إلا عند قديم وأن الحوادث: –، ج.
٣٩١ إنا: انه، ا؛ –، ب.
٣٩٢ إنا: أنه، ا.
٣٩٣ في الوصف بالجسمية: بالوصف في الجسمية، ب.

والنقصان، وكون الجسم قائمًا بنفسه معنىً[٣٩٤] لا يقبل الزيادة، فصحّ أنهم وضعوه لكون الجسم ذا أبعاد، لأنه هو المعنى الذي يقبل الزيادة. فإن قيل: ألستم تقولون فيه تعالى أنه شيء لا كالأشياء، فهلاّ[٣٩٥] صحّ أن نقول فيه[٣٩٦] أنه جسم لا كالأجسام؟ قيل لهم: إن قولنا: شيء، يقع على كلّ ما يصحّ أن يُعلم، وذلك يدخل فيه الذوات المختلفة، فصار معناه كأنا[٣٩٧] قلنا: هو معلوم لا يشبه سائر المعلومات، وليس كذلك قولنا[٣٩٨]: جسم لا كالأجسام، لأنا إن عنينا بقولنا: جسم، أنه حجم ذو أبعاد، وعنينا بقولنا:[٣٩٩] إنه لا كالأجسام، أنه ليس بحجم ذي أبعاد، كنّا قد أحلنا من جهة العقول وناقضنا في الكلام. وإن عنينا بقولنا: إنه جسم، أنه حجم ذو أبعاد، وبقولنا: لا كالأجسام، أنه لا يشبهها في الصورة أو المقدار كنّا قد أحلنا من جهة العقول، لما بيّناه. وإن عنينا أنه قائم بذاته كنّا قد أخطأنا من جهة اللغة، فلم يجز أن يُطلق ذلك فيه تعالى.

وإذا ثبت ما ذكرناه لم يجز أن يقال: له أعضاء، لأنها أجسام، ولا: إنه يتحرّك أو يسكن أو يجيء ويذهب وينـــزل ويصعد، لأن ذلك لا يُعقل إلا في الأجسام أو الحجم.

ولا يجوز عليه الكون في المكان والجهة. أما الكون في المكان بمعنى التمكّن عليه وبمعنى الحصول في الجهة ومنع جسم آخر أن يحصل في ذلك المكان، فلا شبهة عند من يقول: إنه ليس بجسم، أن ذلك مستحيل عليه، وكذلك الكون في الجهة بمعنى الوجود في الجسم، ثمّ حصول ذلك الجسم في الجهة، فإنه يقال[٤٠٠] على جهة التوسّع: إن السواد[٤٠١] قدّامنا وعن أيماننا، فذلك مستحيل فيه تعالى أيضًا لما سنبيّنه إن شاء الله تعالى، وبهذا يبطل كونه في المكان، لأنه لا بدّ في المتمكّن على المكان أن يكون شاغلاً لجهة فوق المكان.

فأما من قال أنه تعالى ليس بجسم ولا حالّ في جسم وذاته كائنة في جهة، كقول من قال: إنه في الجهات كلّها، وقول الكرّامية: إنه في جهة فوق، فذلك باطل، لأن

---

٣٩٤ معنى: بمعنى، ب.
٣٩٥ فهلا: فهل، ب.
٣٩٦ أن نقول فيه: أن يقال فيه، ا؛ فيه أن نقول، ج.
٣٩٧ كأنا: كأنه نا، ج.
٣٩٨ كذلك قولنا: ذلك كقولنا، ا؛ كذلك كقولنا، ب.
٣٩٩ بقولنا: + انه جسم انه حجم ذو أبعاد وبقولنا، ا.
٤٠٠ فإنه يقال: وانه تعالى، ج.
٤٠١ إن السواد: –، ج.

كونه في جهة هو إضافة لذاته إلى جهة، فلا بدّ من أن يُعقل لهذه الإضافة معنى ثمّ يُطلق فيه تعالى، وإذا بطل أن يكون فيها بمعنى أنه يشغلها، ولا بمعنى أنه حالّ في الشاغل، لم يبق وراءهما معنى يُتصوّر أن يكون ذلك إضافة لذاته إلى جهة[٤٠٢]، فإطلاق الكون في ذاته تعالى إذًا إطلاق لعبارة لا معنى تحتها يُعقل. وقولهم: إنا لا نعقل شيئًا ليس في العالم ولا خارج العالم ولا في جهة من الجهات، لا يصحّ، لأنهم إن اعتقدوا أنه ليس بحجم ولا حالّ في حجم، ثمّ قالوا: لا نعقله إلا في جهة، فقد كابروا، لأن[٤٠٣] العلم بأن الكون في جهة لا يتبع إلا الحجم أو الحالّ في الحجم هو علم ظاهر، واعتقادهم أنه فيها مع نفي الحجمية هو الذي لا يُعقل. ولأن من قال: إن ذاته تعالى في الجهات كلّها، فقد قال: إنه ذو أبعاض، لأن ما هو في جهة فوق ليس[٤٠٤] ما هو في جهة تحت، فإذًا هو مركّب من أبعاض ليس بواحد على الحقيقة. ومن قال: هو في جهة، لم يكن بأن يكون في جهة أولى من جهة، فإما أن يكون في الكلّ أو لا يكون في شيء من الجهات.

واعلم أن السمع لا يصحّ أن يكون دليلاً في هذه المسألة، لأنه ما لم يُعلم أنه ليس بحجم فإنه لا يُعلم أنه لا يجوز عليه الحاجة، وما لم يُعلم أنه لا يجوز عليه الحاجة لا يُعلم أنه لا يجوز عليه أن يكذب في إخباره، فلا يصحّ التعلّق به[٤٠٥] في إثبات كونه حجمًا أو غير حجم، والسمع مع ذلك متعارض، وما ظاهره يوهم أنه جسم فقد بيّن العلماء في تصانيفهم وتفاسيرهم تأويله ونقلوا ذلك عن السلف الصالح، فلا يصحّ تعلّق الخصم بشيء منها.

وأما أنه تعالى ليس بعرض فإن قولنا: عرض، يُستعمل على وجهين، أحدهما أنه يقوم بغيره ولا يصحّ عليه من البقاء ما يصحّ على محلّه، وذلك مستحيل فيه تعالى لما بيّنّا أنه تعالى واجب الوجود بذاته، والثاني أنه من جنس ما يسمّى عرضًا كالألوان والطعوم وغيرها، وهذا أيضًا باطل فيه، لأنه تعالى واجب الوجود بذاته وهذه الأعراض محدَثة، فإذا لم يكن من جنسها لم يجز عليه ما يجوز عليها[٤٠٦] من الحلول في محلّ، لأن المعقول من الحلول هو أن يوجد في حجم، فيُرى العرض كأنه في[٤٠٧] جهته

---

٤٠٢ جهة: −، ج.
٤٠٣ لأن: بأن، ح.
٤٠٤ ليس: + هو، ج.
٤٠٥ به: −، ا.
٤٠٦ عليها: عليه ما يجوز عليها، ج.
٤٠٧ في: من، ب.

تبعًا له، وهذا لا يعقل إلا فيما يكون صفةً للحجم ويُعلم باضطرار، فما[٤٠٨] كان صفة للحجم فإنه لا يصحّ أن يكون قادرًا عالمًا حيًّا، والعلم بذلك أظهر من العلم به في الجساد. ولأنه لا طريق إلى ذلك فلزم نفيه، لأنه تعالى ليس بمدرَك بشيء من الحواسّ، فلا يمكن أن يقال: يدرك[٤٠٩] في محلّه، ليعلم أنه فيه، ولا يمكن أن يقال: إن حلوله في المحلّ شرط في صحّة الفعل منه، لأنه تعالى خالق المحالّ، فكيف يصحّ أن يكون ذلك شرطًا في صحّة الفعل منه تعالى؟ وليس للمحالّ حكم لولا كونه فيها لما كان لها ذلك الحكم.

ومما يتبع الجسم والعرض هو كونهما محسوسين بالحواسّ، وليس هو تعالى مدرَكًا بشيء من الحواسّ. وذهب أكثر أهل القبلة إلى أنه ليس بمدرَك بحاسّة السمع والذوق والشمّ واللمس، وإن قال بعضهم: إنه يُرى بالعين، وذكروا عن الأشعري أنه يقول: إنه تعالى مدرَك بجميع الحواسّ. ومن قال: إنه تعالى يُرى، ممن نفى عنه تعالى الجسمية قال: إنه يُرى في جهة ويراه المسلمون في الآخرة دون الكفّار.

ويدلّ لما نذهب إليه السمع والعقل[٤١٠]. أما السمع فقوله تعالى ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (٦ الأنعام ١٠٣). ووجه الاستدلال بهذه الآية هو أن الآية خرجت مخرج المدح له بنفي الإدراك عن ذاته، والإدراك بالبصر ليس إلا[٤١١] الإحساس به، وما كان مدحًا في نفي صفة عن الذات فإن إثبات تلك[٤١٢] الصفة له يكون نقصًا، والنقص عليه تعالى[٤١٣] مستحيل في الدنيا والآخرة. وإنما قلنا أن الآية خرجت مخرج المدح، لأن ذلك يُفهم[٤١٤] من ظاهرها، ولأن المخالف لا ينازع أن الآية خرجت مخرج المدح[٤١٥]، وإنما يفسّر الإدراك بغير الرؤية، ولأن قوله ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ في خلال المدح، فلا يجوز أن يكون غير مدح. ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال على جهة المدح: فلان عالم فاضل جالس في داره حليم[٤١٦] ذو نسب؟

---

٤٠٨ فما: فيما، ا.
٤٠٩ يدرك: بذلك، ج.
٤١٠ السمع والعقل: العقل والسمع، ا ب.
٤١١ إلا: —، ب.
٤١٢ تلك: —، ا ب.
٤١٣ تعالى: —، ا.
٤١٤ لأن ذلك يفهم: لأنه يفهم ذلك، ا.
٤١٥ أن الآية خرجت مخرج المدح: في ذلك، ب.
٤١٦ حليم: حلهم، ج.

وإنما قلنا أن الإدراك بالبصر هو الرؤية، لأنه نُقل ذلك عن أهل اللسان وعن السلف الصالح. رُوي عن ابن عبّاس أنه سئل عن قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (٧٥ القيامة ٢٢-٢٣) فقال: إنهم ينتظرون رحمته وثوابه و﴿لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. وعن مجاهد مثل ذلك، وعن عائشة أنها سمعتْ قولَ مَن قال: إن محمّدًا رأى ربّه ليلةَ المعراج، فقالت: لقد قفّ شعري مما قلتَ، وتلتْ قوله تعالى ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، فصحّ أن هذا هو المفهوم[417] منه في لسانهم. ولأن الإدراك في الأصل هو لحوق جسم بجسم، قال تعالى ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ (٢٦ الشعراء ٦١)، ثمّ يُستعمل على جهة الاستعارة والتشبيه[418] بذلك في غير الأجسام، كإدراك القِدر والثمرة والغلام. والرؤية كان البصر، وشعاعه الذي هو تمام له يلحق المرئي. ولأنه لا يصحّ النفي بأحد هذين اللفظين والإثبات بالآخر[419]، فلا يصحّ أن يقال: أدركتُ ببصري شخصًا ولم أره، وهذا هو الدلالة التي نعلم بها أن معنى اللفظين واحد.

فإن قيل: أليس يقال: أدركتُ ببصري حرارة المِيل، ولا يعنون به الرؤية؟ قيل له: هذا ليس من كلامهم، ولو أرادوا هذا المعنى قالوا: أدركتُ بحدقتي حرارة الميل. ألا ترى أن هذا الثاني يصحّ أن يقوله الضرير دون الأوّل؟ فإن قيل: الإدراك بالبصر[420] هو إحاطة البصر بالشيء، وذلك فيه تعالى مستحيل، قيل له: إنه لو فُهم منه ما ذكرتَه لصحّ أن يقال: السور أدرك المدينة والبيت مدرك أهله.

ولأن قوله تعالى ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ ينبغي أن يُحمل على معنىً يصحّ أن يقابله قوله تعالى ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، وذاته تستحيل فيها الإحاطة، فإن قيل: إن ظاهر الآية يفيد أن نفس الأبصار لا تدركه، والأمر كذلك لأن المدرك هو الحيّ، قيل له: إن إضافة الإدراك إلى الآلات طريقة معروفة في[421] اللغة، يقال: كتبتْ يدي، ومشتْ رجلي، فلا يذهب معناه على أحد وهو أن المراد به الفاعل بالآلة، ولأن ذلك معلوم لكلّ أحد ولا فائدة في حمله عليه.

---

٤١٧ المفهوم: المشهور، ج.
٤١٨ والتشبيه: والنسبة، ا.
٤١٩ بالآخر: في الآخر، ج.
٤٢٠ بالبصر: بالنظر، ا.
٤٢١ في: مكرر في ب.

فإن قيل: إنه تعالى نفى أن يدركه كلّ المبصرين بالأبصار، ونحن كذلك نقول، وإنما نقول: إنه يراه المسلمون دون الكفّار. ألا ترى أنه لو قيل أنه لا تدركه كلّ الأبصار، بل بعض الأبصار تدركه لصحّ؟ قيل له: إن الآية خرجت مخرج المدح بالنفي، لا مخرج الوعد، ولأنه لا يصحّ أن يقابله قوله تعالى ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ فسقط ما قلتَه. وإنما قلنا: إن ما كان مدحًا بنفي صفة عن الذات فإنه يجب أن[422] يكون إثباته نقصًا، إذ لا يصحّ التمدّح[423] بنفي المدائح ولا بنفي ما ثبوته ليس بنقص ولا مدح، فلا يصحّ أن يقال على جهة المدح: فلان ليس يجالس بداره.

فإن قيل: إن قوله تعالى ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ ليس بمدح، فإن كثيرًا من الأشياء لا تدركه الأبصار كالطعوم والأصوات، قيل له: إنه تعالى تمدّح قبله بقوله ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ﴾ (٦ الأنعام ١٠١) فعُلم أنه تعالى ردّ بذلك قول من وصفه بصفات الأجسام، فلما عقّب ذلك بقوله ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ عُلم أنه قرّر بهذا أنه هو الحي الذي ليس بجسم كالأحياء القادرين منكم، وعند هذا يُعلم أنه مدح، وليس كذلك لو أُخرج وحده ولم يُفهم ما تقدّمه.

وقيل أيضًا في الجواب: إنه ليس بمدح وحده، وإنما هو مدح مع قوله ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ كأنه قال: إنه حيّ راءٍ للأشياء غير جسم، كقوله تعالى ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾ (٢ البقرة ٢٥٥) لأنهما بمجموعهما مدح دون إحداهما[424]، وكقوله تعالى ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلاَ يُطْعَمُ﴾ (٦ الأنعام ١٤).

وأما دلالة العقل فلأنه لا شبهة في أنا[425] لا نراه الآن، فليس يخلو إما أنّا لا نراه لأنا لسنا على الصفة التي معها يصحّ أن نرى، أو لأن بعض الموانع يمنع من رؤيته، أو ليس بمرئيّ في نفسه، وإذا بطل القسمان ثبت الثالث. وإنما قلنا: إنّا على الصفة التي معها يصحّ أن نرى المرئيات، لأن تلك الصفة هي[426] كوننا أحياء صحيحي الحواسّ، ونحن كذلك. ألا ترى أنا نرى المرئيات؟ وإنما قلنا: إنه لا مانع يمنعنا من رؤيته تعالى، فلأن الموانع المعقولة من الرؤية ليس إلا الحجاب الكثيف أو كون المرئي في خلاف جهة المحاذاة أو الرقّة[427] أو اللطافة أو البعد المفرط أو القرب المفرط أو لا يكون بين الرائي

---

٤٢٢ يجب أن: –، ج.
٤٢٣ التمدّح: + بنفي صفة عن الذات إلا إذا كان ثبوتها نقصًا إذ لا يصح التمدح، ب.
٤٢٤ إحداهما: أحدهما، ا.
٤٢٥ أنا: انما، ج.
٤٢٦ هي: هو، ا.
٤٢٧ الرقة: الدقة، ج.

منّا وبين المرئي شعاع مناسب للعين أو يكون المرئي في محلّ هو بإحدى هذه الصفات، وهذه كلّها لا تُعقل موانع في حقّ من ليس بجسم ولا حالّ في جسم. وإذا صحّ ما ذكرناه فلو كان تعالى مرئيًّا لوجب أن نراه الآن، فلمّا لم يجب ذلك دلّ على أنه غير مرئي في نفسه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الصفة التي يجب معها أن نرى هي أن يخلق الله تعالى فينا رؤية الشيء، إما في الحاسّة أو من دون الحاسّة، ومع[٤٢٨] الموانع أو دونها؟ قيل له: إن العقلاء يعلمون باضطرار بعد الاختبار أنه يجب أن يروا المرئيات عند ما ذكرنا. يبيّن[٤٢٩] هذا أنهم يحيلون أن يكون بين أيديهم جبال عظيمة وأصوات هائلة، فلا يروها ولا يسمعوها، ويحيلون أن يُلقى أحدهم في النار العظيمة، فلا يحسّ بها ولا بحرارتها ولا بالألم الحادث عند ذلك، ولهذا تستمرّ تصرّفات البصراء في مشيهم وطلبهم للأجسام في مواضعها، ولو جوّزوا ما ذكرتم لجوّز البصير أن لا يرى حائطًا بين يديه كما يجوّز ذلك الضرير، فلزم من ذلك أن يكون مشي البصير كمشي الأضرّاء.

فإن قيل: لو كان بين أيدينا حائط[٤٣٠] أو جبل لَستر عنّا مكانه، فلما لم يستره علمنا أنه ليس، قيل له: إنه يجوز أن يخلق الله تعالى عندكم ذلك الإدراك من دون حاسّة ومع[٤٣١] الموانع، فعلى قولكم يجوز أن يخلق الله إدراك المكان من دون إدراك الكائن فيه، فيلزمكم ما ألزمناه. وألزمهم شيوخنا أن يخلق الله تعالى في عين الضرير، وهو ببغداد، إدراك بقّة في الصين فيراها[٤٣٢]، ولا يخلق في عين البصير إدراك جبل بين يديه فلا يراه، وفي تجويز هذا خروج عن المعقول.

وإذا كان العلم بأنه يجب أن يروا عند تكامل ما ذكرناه ضروريًّا بطل قول من شرط في ذلك شرطًا زائدًا، ولو لم يُعلم ما ذكرناه باضطرار لصحّ[٤٣٣] أن يستدلّ لذلك بأن عند تكامل ما ذكرناه يجب أن نرى، وعند فوات ذلك أو بعضها يستحيل أن نرى، فلزم[٤٣٤] أن يُعلّق وجوب ذلك بهذه الشروط، وإلا بطل الطريق إلى إثبات مؤثّر لحكم من الأحكام.

---

٤٢٨ ومع: او مع، ج.
٤٢٩ يبين: بين، ا.
٤٣٠ حائط: حائطا، ا.
٤٣١ ومع: ومنع، ج.
٤٣٢ فيراها: فيراه، ا ب ج.
٤٣٣ لصح: + منا، ا.
٤٣٤ فلزم: فيلزم، ج.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون في الموانع مانع غير ما ذكرتم، أو في شروط الرؤية شرط زائد على ما تعلمونه في حقّ سائر المرئيات، فإذا أحدثه الله[٤٣٥] تعالى أو رفع ذلك المانع رآه المسلمون؟ قيل[٤٣٦]: إنا لو جوّزنا أن يكون في شروط الإدراك أو في الموانع أزيد مما نعقله لجوّزنا أن لرؤية المعدوم شرطًا فقدناه، لو وجدناه لرأيناه، ولجوّزنا[٤٣٧] مثل ذلك في رؤية الأصوات وسماع الأجسام، ولجوّزنا أن[٤٣٨] مانعًا يمنعنا[٤٣٩] من رؤية المعدوم ورؤية الأصوات وسماع الجسم، فإذا ارتفع رأيناه، وفي ذلك دخول في الجهالات، بل لجوّزنا أن تكون موانع تمنعنا عن رؤية بعض الأجسام فتفسد تصرّفاتنا، ويلزم منه ما ألزمنا القائلين بأن الإدراك معنى.

وبهذه الدلالة أيضًا يُعلم أنه ليس بمحسوس بسائر الحواسّ، لأن سائر الحواسّ سليمة، والموانع من الإدراك بها لا تُعقل فيه تعالى فكانت منتفية، فلو كان محسوسًا في نفسه للزم أن نحسّه بها. فإن قيل: أليست المقابلة شرطًا في الرؤية عندكم؟ فما أنكرتم أنكم لا ترون ذاته تعالى لفقد المقابلة، وإن كان مرئيًّا في نفسه، وأنه تعالى يرى ذاته؟ قيل له: إن المقابلة تستحيل فيه تعالى، فلو كان مرئيًّا في نفسه لم يكن المستحيل شرطًا في رؤيته. ألا ترى أنه لمّا استحالت عليه المقابلة لم تكن شرطًا في رؤيته للمرئيات، وإن كانت شرطًا في حقّنا؟ فلو كان مرئيًّا في ذاته ولا شرط يُعقل لرؤيته لزم أن نراه الآن، فلما لم نره علمنا أنه ليس بمرئي في ذاته، فلا يصحّ أن يراه راء.[٤٤٠]

واحتجّ المخالف بأشياء سمعية وعقلية. أما السمعية فقوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (٧٥ القيامة ٢٤) قال: والنظر في اللغة يُستعمل على وجوه، منها بمعنى الفكر، والفكر في ذاته مستحيل، فلا يصحّ[٤٤١] أن يكون مرادًا بالآية، ومنها بمعنى الانتظار، ولا يصحّ أن يكون مرادًا بها[٤٤٢]، لأن المنتظِر يكون في حسرة وغمّ، ولا يجوز على أهل الجنّة، ومنها بمعنى الرحمة، ولا يصحّ أن يكون مرادًا بها، لأن الرحمة تكون منه تعالى لنا، لا له منّا[٤٤٣]، ومنها بمعنى الرؤية، يقال: نظرتُ إلى كذا، أي رأيتُه،

---

٤٣٥ الله: —، ج.
٤٣٦ قيل: + له، ا.
٤٣٧ ولجوزنا: ونجوز، ج.
٤٣٨ أن: + يكون، ا ب.
٤٣٩ يمنعنا: —، ا.
٤٤٠ راء: اي، ج.
٤٤١ يصح: يجوز، ا.
٤٤٢ مرادًا بها: —، ا.
٤٤٣ له منا: منا له، ا.

فإذا لم يصحّ أن يراد بها سائر الوجوه تعيّن هذا[٤٤٤] الأخير مرادًا بها. وربّما يقوّون هذا بأن النظر في الآية قرن بالوجه وعدّي بإلى، فلم يصحّ أن يراد به إلا الرؤية دون الانتظار. يبيّن هذا أن النظر يُستعمل في اللغة بمعنى الانتظار من دون الصلة، قال الله تعالى ﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نورِكُمْ﴾ (٥٧ الحديد ١٣)، ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إلاّ السَّاعَةَ[٤٤٥]﴾ (٤٣ الزخرف ٦٦).

والجواب أن النظر في اللغة ليس هو الرؤية، وإنما هو طريق الرؤية، وهو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسًا لرؤيته، ولهذا يصحّ أن يعقب بنفي الرؤية فيقال: نظرتُ إلى الهلال فلم أره، وتُجعل الرؤية غاية النظر فيقال: ما زلتُ أنظر حتى رأيتُ، ويوصف النظر بالشزر والازورار فيقال: نظر إليّ نظرًا شزرًا ومزورًّا، ونظر راض، ونظر غضبان، وكلّ ذلك لا يصحّ في الرؤية، فصحّ أنه غير الرؤية. وقولهم أنه متى قرن بالوجه وعدّي بإلى لم يرَد به إلا الرؤية، دعوى لا دليل عليها، ولهذا يصحّ أن يقال: نظرتُ بوجهي إلى الهلال فلم أره.

ثم السلف تأوّلوا الآية بوجهين، أحدهما أن المراد بها: ينتظرون الثواب من ربّهم، ورُوي ذلك عن ابن عبّاس وأبي صالح ومجاهد، ورُوي عن سعيد بن جبير أنه سأل نافعُ بن الأزرق ابنَ[٤٤٦] عبّاس عن قوله تعالى ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فقال ابن عبّاس: هو الذي لا شبه[٤٤٧] ولا نظير، ولا ينظر إلى أهل النار برحمته، وأهل الجنّة ينتظرون رحمته وكرامته[٤٤٨] و﴿لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. ورُوي عن جرير عن منصور[٤٤٩] قال: سألتُ مجاهدًا عن قوله تعالى ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ وقلتُ: إن أناسًا يزعمون أنها تنظر إلى ربّها، فقال: كذبوا، إنه تعالى لا يراه أحد ولكن ناضرة من الفرح والسرور وناظرة تنتظر ثواب ربّها. وروي مثله عن سعيد بن المسيّب.

وقولهم: إن المنتظِر يكون في حسرة وغمّ، لا يصحّ على الإطلاق، فإن من بُشّر بقدوم ولده في الغد أو بولاية تصل إليه فإنه يكون بانتظار ذلك مسرورًا مغتبطًا،

---

٤٤٤ هذا: — ب ا.

٤٤٥ الساعة: + أن يأتيهم، ج.

٤٤٦ ابن: بن، ج.

٤٤٧ فقال ابن عباس هو الذي لا شبه: الجملة مكررة في ا.

٤٤٨ رحمته وكرامته: كرامته ورحمته، ا ب.

٤٤٩ عن منصور: بن منصور، ا ب؛ ومنصور، ج.

فإذا لم يصحّ أن يراد بها سائر الوجوه تعيّن هذا[٤٤٤] الأخير مرادًا بها. وربّما يقوّون هذا بأن النظر في الآية قرن بالوجه وعدّي بإلى، فلم يصحّ أن يراد به إلا الرؤية دون الانتظار. يبيّن هذا أن النظر يُستعمل في اللغة بمعنى الانتظار من دون الصلة، قال الله تعالى ﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نورِكُمْ﴾ (٥٧ الحديد ١٣)، ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إلاَّ السَّاعَةَ[٤٤٥]﴾ (٤٣ الزخرف ٦٦).

والجواب أن النظر في اللغة ليس هو الرؤية، وإنما هو طريق الرؤية، وهو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسًا لرؤيته، ولهذا يصحّ أن يعقب بنفي الرؤية فيقال: نظرتُ إلى الهلال فلم أره، وتُجعل الرؤية غاية النظر فيقال: ما زلتُ أنظر حتى رأيتُ، ويوصف النظر بالشزر والازورار فيقال: نظر إليّ نظرًا شزرًا ومزورًّا، ونظر راض، ونظر غضبان، وكلّ ذلك لا يصحّ في الرؤية، فصحّ أنه غير الرؤية. وقولهم أنه متى قرن بالوجه وعدّي بإلى لم يرَد به إلا الرؤية، دعوى لا دليل عليها، ولهذا يصحّ أن يقال: نظرتُ بوجهي إلى الهلال فلم أره.

ثم السلف تأوّلوا الآية بوجهين، أحدهما أن المراد بها: ينتظرون الثواب من ربّهم، ورُوي ذلك عن ابن عبّاس وأبي صالح ومجاهد، ورُوي عن سعيد بن جبير أنه سأل نافعُ بن الأزرق ابنَ[٤٤٦] عبّاس عن قوله تعالى ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فقال ابن عبّاس: هو الذي لا شبه[٤٤٧] ولا نظير، ولا ينظر إلى أهل النار برحمته، وأهل الجنّة ينتظرون رحمته وكرامته[٤٤٨] و﴿لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. ورُوي عن جرير عن منصور[٤٤٩] قال: سألت مجاهدًا عن قوله تعالى ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ وقلتُ: إن أناسًا يزعمون أنها تنظر إلى ربّها، فقال: كذبوا، إنه تعالى لا يراه أحد ولكن ناضرة من الفرح والسرور وناظرة تنتظر ثواب ربّها. وروي مثله عن سعيد بن المسيّب.

وقولهم: إن المنتظِر يكون في حسرة وغمّ، لا يصحّ على الإطلاق، فإن من بُشّر بقدوم ولده في الغد أو بولاية تصل إليه فإنه يكون بانتظار ذلك مسرورًا مغتبطًا،

---

٤٤٤ هذا: ــ، ا.
٤٤٥ الساعة: + أن يأتيهم، ج.
٤٤٦ ابن: بن، ج.
٤٤٧ فقال ابن عباس هو الذي لا شبه: الجملة مكررة في ا.
٤٤٨ رحمته وكرامته: كرامته ورحمته، ا ب.
٤٤٩ عن منصور: بن منصور، ا ب؛ ومنصور، ج.

وكذلك من كان[450] في ضيافة وبين يديه الألوان وينتظر خروج غيرها، وإنما المغموم هو المنتظر الذي لا يثق بوصول ما ينتظره.

وقولهم: إن النظر متى عدّي بإلى لم يرد به الانتظار خطأ، قال جميل:

إِنِّي إِلَيْكَ لِمَا وَعَدْتِ لَنَاظِرٌ    نَظَرَ الْفَقِيرِ إِلَى الْغَنِيِّ الْمُوسِرِ

وكذلك إذا قرن بالوجه وعدّي بإلى، قال الشاعر:

وُجُوهٌ يَوْمَ بَدْرٍ نَاظِرَاتٌ    إِلَى الرَّحْمَنِ تَنْتَظِرُ الْفَلَاحَا

وقيل أيضًا: إن النظر يُستعمل بمعنى الانتظار من دون صلة إذا كان انتظارًا لنفس الشيء كقولك: انظر مجيء زيد، فأما إذا كان بمعنى انتظار رفد زيد ومعونته فإنه يُستعمل مع الصلة، يقال[451]: إنما نظري إلى الله ثمّ إليك، ويقول[452] هذا الأعمى ومَن لا بصر له. قال الشاعر:

وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَلِكٍ    وَالْبَحْرُ دُونَكَ جُدْتَنِي نِعَمَا[453]

والتأويل الثاني أنها تنظر إلى ثواب ربّها من الحور العين والقصور والملابس، وعلى هذا التأويل أسقط المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، كقوله تعالى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ (١٣ يوسف ٨٢) وروي هذا التأويل عن علي وابن عبّاس رضي الله عنهما وعن مجاهد. روي عن سليمان بن عمرو[454] النخعي أنه قال: حدّثنا من سمع عليًا عليه السلام يقول في قوله ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: إذا جاوز المؤمنون الصراط فتحت لهم أبواب الجنّة فينظرون إلى ما أُعدّ لهم من الثواب وما يعطَون من النعيم، وعن حفص

---

٤٥٠ وكذلك من كان: الجملة مكررة في ج.

٤٥١ يقال: قال، ا.

٤٥٢ ثم إليك ويقول: ثم يقول، ج.

٤٥٣ نعما: + وقال بعضهم: بل الأصل في ذلك هو النظر بالعين وهو تقليب الحدقة إلى جهة المرئي، ويُستعمل مع حرف الصلة ومن دونها، يقال: نظره ونظر إليه، فإذا استعمل بمعنى الانتظار فهو على طريق المجاز عن النظر بالعين تشبيهًا به، فجاز أن يستعمل تارة مع حرف الصلة ومن دونها، ا ج.

٤٥٤ سليمان بن عمرو: عثمان بن عمر، ا ج؛ عثمان عمر، ب، والتصحيح عن المعتمد ص٤٧٢.

بن[٤٥٥] يزيد الثقفي، قال: سمعتُ مجاهدًا[٤٥٦] وقتادة يحدّثان عن ابن عبّاس في قوله ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، قال: إلى ثواب ربّها ناظرة، وعن منصور قال: سألت مجاهدًا[٤٥٧] عن قوله ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، قلتُ: يزعمون أنهم يرون الله تعالى، فقال: كذبوا، أليس الله تعالى يقول ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾؟ قلتُ: فما معنى قوله ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾؟ قال: إلى ثواب ربّها ناظرة.

واحتجّوا بسؤال موسى عليه السلام الرؤية في قوله تعالى ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ (٧ الأعراف ١٤٣) وقالوا: ولا يجوز أن لا يعلم جواز الرؤية عليه ويسألها، لأنه جهل بصفاته تعالى، وذلك لا يجوز على الأنبياء، فلا بدّ أن يكون عالمًا بجواز ذلك عليه تعالى حتّى يسألها. الجواب أنه عليه السلام إنما قصد به[٤٥٨] جواب قومه في سؤالهم رؤيته تعالى كما حكاه عنهم تعالى، فقال تعالى ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾ (٢ البقرة ٥٥) وقال ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً﴾ (٤ النساء ١٥٣) كما لو قال قائل: إن فلانًا في كمّه جوهر، والسامع يعلم أنه ليس في كمّه ما يتوهّمه، فيقول لذلك الإنسان: أرني الجوهر الذي في كمّك، فإنه لا يقصد بذلك إلا جوابه بأنه ليس في كمّه جوهر.

قال العلماء: وإنما أضاف موسى عليه السلام سؤال الرؤية إلى نفسه لكي إذا أجيب بقوله تعالى ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ (٧ الأعراف ١٤٣)، وهو أقرب الناس إلى الله تعالى في زمانه، عُلم أن غيره بطريقة الأولى[٤٥٩] لا يجوز أن يراه، وإظهار الله تعالى الأهوال بعد هذا السؤال من جعل الجبل دكًّا حتّى ﴿خَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ وإنـزال الصاعقة وإحراق من سأل الرؤية يدلّ على أنه أمر مستحيل عليه تعالى، ولو سألوا تعجيل بعض ثوابه ولم يكن تعجيله مصلحة لما أظهر الله تعالى تلك الأهوال.

وإجابة الله تعالى موسى بقوله تعالى[٤٦٠] ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ دليل لنا عليهم، لأن ﴿لَنْ﴾ لا يُذكر في مثل هذه المواضع إلا في الأمر المأيوس عنه الذي لا ينبغي أن يكون، كما في

---

٤٥٥ حفص بن: –، ا.
٤٥٦ مجاهدا: مجاهد، ا.
٤٥٧ مجاهدا: مجاهد، ا.
٤٥٨ به: –، ب.
٤٥٩ الأولى: + أنه، ا ب ج.
٤٦٠ تعالى: –، ا.

بن[455] يزيد الثقفي، قال: سمعتُ مجاهدًا[456] وقتادة يحدّثان عن ابن عبّاس في قوله ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، قال: إلى ثواب ربّها ناظرة، وعن منصور قال: سألت مجاهدًا[457] عن قوله ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، قلتُ: يزعمون أنهم يرون الله تعالى، فقال: كذبوا، أليس الله تعالى يقول ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾؟ قلتُ: فما معنى قوله ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾؟ قال: إلى ثواب ربّها ناظرة.

واحتجّوا بسؤال موسى عليه السلام الرؤية في قوله تعالى ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ (٧ الأعراف ١٤٣) وقالوا: ولا يجوز أن لا يعلم جواز الرؤية عليه ويسألها، لأنه جهل بصفاته تعالى، وذلك لا يجوز على الأنبياء، فلا بدّ أن يكون عالمًا بجواز ذلك عليه تعالى حتىّ يسألها. الجواب أنه عليه السلام إنما قصد به[458] جواب قومه في سؤالهم رؤيته تعالى كما حكاه عنهم تعالى، فقال تعالى ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (٢ البقرة ٥٥) وقال ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (٤ النساء ١٥٣) كما لو قال قائل: إن فلانًا في كمّه جوهر، والسامع يعلم أنه ليس في كمّه ما يتوهّمه، فيقول لذلك الإنسان: أرني الجوهر الذي في كمّك، فإنه لا يقصد بذلك إلا جوابه بأنه ليس في كمّه جوهر.

قال العلماء: وإنما أضاف موسى عليه السلام سؤال الرؤية إلى نفسه لكي إذا أجيب بقوله تعالى ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ (٧ الأعراف ١٤٣)، وهو أقرب الناس إلى الله تعالى في زمانه، عُلم أن غيره بطريقة الأولى[459] لا يجوز أن يراه، وإظهار الله تعالى الأهوال بعد هذا السؤال من جعل الجبل دكًّا حتّى ﴿خَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ وإنزال الصاعقة وإحراق من سأل الرؤية يدلّ على أنه أمر مستحيل عليه تعالى، ولو سألوا تعجيل بعض ثوابه ولم يكن تعجيله مصلحة لما أظهر الله تعالى تلك الأهوال.

وإجابة الله تعالى موسى بقوله تعالى[460] ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ دليل لنا عليهم، لأن ﴿لَنْ﴾ لا يُذكر في مثل هذه المواضع إلا في الأمر المأيوس عنه الذي لا ينبغي أن يكون، كما في

---

٤٥٥ حفص بن: —، ا.
٤٥٦ مجاهدا: مجاهد، ا.
٤٥٧ مجاهدا: مجاهد، ا.
٤٥٨ به: —، ب.
٤٥٩ الأولى: + أنه، ا ب ج.
٤٦٠ تعالى: —، ا.

قوله تعالى ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (٣٤ سبأ ٣١) و﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾.

ويقال لهم: إنا اتّفقنا على[٤٦١] أنه لا يجوز أن يسأل موسى عليه السلام رؤية فيها تشبيه له تعالى، وهذا السؤال في الآية سؤال رؤية فيها تشبيه، لأنه قال ﴿رَبِّي أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ وقد ذكرنا أن النظر إلى الشيء هو تقليب الحدقة نحوه ليراه، وهذا إنما يجوز على الأجسام والأعراض التي في الأجسام.

فإن قيل: وإن كان المراد بالنظر في الآية ما ذكرتم فأين سؤال الرؤية؟ قيل[٤٦٢]: معناه ﴿رَبِّي أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ فأراك، إلا أنه أسقطه بمعرفة السامع به، ومن حمل الآية بما تقدّم يقول: إنما تاب موسى عليه السلام لأنه سأل جواب الرؤية ظاهرًا عند قومه قبل أن يؤذن له في ذلك، أو تاب عن ذنوبه كما هو عادة الصالحين[٤٦٣] عند رؤية الأهوال وإن لم يذنبوا في تلك الحال. وبعض العلماء حملوا سؤاله عليه السلام على سؤال المعرفة الضرورية التي تبطل معها الشبهات وتزول معها الوساوس، فمعنى[٤٦٤] قوله ﴿أَرِنِي﴾ أي مكّنّي من رؤية ما أعرفك عنده معرفة جلية، كما تقول لغيرك: أرني ما عندك، أي مكّنّي من رؤيته، ومعنى قوله ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ أي أنظر إلى آية من آياتك التي عندها[٤٦٥] تحصل لي المعرفة الجلّية، لأنه أضاف النظر إليه تعالى، وذلك مستحيل فيه، فنعلم أنه أراد إراءة آية ينظر إليها فيعرفه عندها.

وروي عن أبي الهذيل هذا التأويل، قال: سأل المعرفة الجليّة التي تحصل لأهل الآخرة عند ما يفعله تعالى من الأفعال التي لا يفعل مثلها في الدنيا من انشقاق[٤٦٦] السماء وكونها كالمهل، وقوله ﴿وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا﴾ (٥٦ الواقعة ٥) فعند ذلك تزول عن القلوب الشُبَه، فأجابه تعالى[٤٦٧] بأن ذلك لا يكون في الدنيا ولا تحتمله بنية أهل الدنيا ﴿وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾، فأراه الله تعالى دون ذلك، فخرّ صعقًا وتبيّن أنه لا يحتمل ذلك وتاب من سؤال المعرفة الجليّة قبل حينها.

---

٤٦١ على: –، ا ب.
٤٦٢ قيل: + له، ا.
٤٦٣ الصالحين: للصلحين، ا؛ الصلحين، ب.
٤٦٤ فمعنى: بمعنى، ج.
٤٦٥ التي عندها: مكرر في ج.
٤٦٦ انشقاق: انشاق، ج.
٤٦٧ تعالى: الله، ا؛ –، ب.

واحتجّوا بما رواه جابر عنه عليه السلام: ترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامّون في رؤيته، وفي رواية أخرى: تضامون، بالتخفيف،[٤٦٨] أي من غير نقصان. والجواب أن الأخبار في هذا متعارضة، روي عن جابر عن النبي عليه السلام: لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة، وروي[٤٦٩] أنه عليه السلام سئل فقيل: هل نرى ربّنا في الآخرة؟ فسقط ولصق بالتراب وقال: ما ينبغي لأحد أن يرى الله تعالى. وكلّ ذلك أخبار آحاد لا يصحّ التعلّق بها فيما يطلب فيه العلم.

وقد طُعن فيما رووه وقالوا: مداره على قيس بن أبي حازم، وقد خولط في عقله في آخر أيامه، وكان يُسمع منه في حال اختلاطه فاختلط ما سمع منه قبل اختلاطه وفي حال اختلاطه، ومثل هذا الحديث[٤٧٠] لا يوثق به. ثمّ ولو صحّ فهو[٤٧١] محمول على المعرفة الجليّة التي تزول معها الشبهات ويعبّر عن ذلك بالرؤية، كقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ[٤٧٢] إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ (٢٥ الفرقان ٤٥) و﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ﴾ (١٠٥ الفيل ١) ويكون ذلك بشارة للمؤمنين دون الكفّار، لأن معرفة المؤمنين به تعالى تزيد في سرورهم ومعرفة الكفّار زائدة في غمّهم[٤٧٣]، كالعبد المطيع والآبق إذا عرفا قرب سيّدهما منهما. فإن قيل: إن الرؤية إنما تكون بمعنى العلم إذا تعدّت إلى مفعولين، قيل له: إن العلم إذا كان بمعنى المعرفة قد يرد مقصورًا على مفعول واحد، قال الله تعالى ﴿وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمْ﴾ (٨ لأنفال ٦٠) وقال تعالى ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (٥ المائدة ١١٦) فكذلك الرؤية التي[٤٧٤] تقوم مقامه. أو على أن البشارة في الحديث هو بنفس العلم الجليّ الذي لا كلفة فيه ولا مشقّة، بخلاف العلم به تعالى[٤٧٥] في الدنيا، فلا بدّ من أن تكون البشارة مقصورة بنفس العلم فقط.

واحتجّوا من جهة العقل بأن المصحّح لرؤية المرئيّات ليس إلاّ وجودها كالجسم واللون، والله تعالى موجود فيجب أن يصحّ أن يُرى، قالوا: والدليل على أن المصحّح لذلك هو الوجود أن المرئي إذا عُدم لم يصحّ أن يُرى، وإذا وُجد صحّ أن يُرى، قيل لهم: ما تعنون بالوجود؟ فإنه اسم شامل للأشياء المختلفة، فهو في حكم الاسم

---

٤٦٨ بالتخفيف: —، ج.
٤٦٩ وروي: ورووا، ب.
٤٧٠ الحديث: —، ا.
٤٧١ فهو: فإنه، ا.
٤٧٢ تر: ترا، ا.
٤٧٣ غمهم: + (فوق السطر) خ غمومهم، ا.
٤٧٤ التي: الذي، ا.
٤٧٥ تعالى: —، ا.

واحتجّوا بما رواه جابر عنه عليه السلام: ترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامّون في رؤيته، وفي رواية أخرى: تضامون، بالتخفيف،[٤٦٨] أي من غير نقصان. والجواب أن الأخبار في هذا متعارضة، روي عن جابر عن النبي عليه السلام: لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة، وروي[٤٦٩] أنه عليه السلام سئل فقيل: هل نرى ربّنا في الآخرة؟ فسقط ولصق بالتراب وقال: ما ينبغي لأحد أن يرى الله تعالى. وكلّ ذلك أخبار آحاد لا يصحّ التعلّق بها فيما يطلب فيه العلم.

وقد طُعن فيما رووه وقالوا: مداره على قيس بن أبي حازم، وقد خولط في عقله في آخر أيامه، وكان يُسمع منه في حال اختلاطه فاختلط ما سمع منه قبل اختلاطه وفي حال اختلاطه، ومثل هذا الحديث[٤٧٠] لا يوثق به. ثمّ ولو صحّ فهو[٤٧١] محمول على المعرفة الجليّة التي تزول معها الشبهات ويعبّر عن ذلك بالرؤية، كقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ[٤٧٢] إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ (٢٥ الفرقان ٤٥) و﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ﴾ (١٠٥ الفيل ١) ويكون ذلك بشارة للمؤمنين دون الكفّار، لأن معرفة المؤمنين به تعالى تزيد في سرورهم ومعرفة الكفّار زائدة في غمّهم[٤٧٣]، كالعبد المطيع والآبق إذا عرفا قرب سيّدهما منهما. فإن قيل: إن الرؤية إنما تكون بمعنى العلم إذا تعدّت إلى مفعولين، قيل له: إن العلم إذا كان بمعنى المعرفة قد يرد مقصورًا على مفعول واحد، قال الله تعالى ﴿وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمْ﴾ (٨ لأنفال ٦٠) وقال تعالى ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (٥ المائدة ١١٦) فكذلك الرؤية التي[٤٧٤] تقوم مقامه. أو على أن البشارة في الحديث هو بنفس العلم الجليّ الذي لا كلفة فيه ولا مشقّة، بخلاف العلم به تعالى[٤٧٥] في الدنيا، فلا بدّ من أن تكون البشارة مقصورة بنفس العلم فقط.

واحتجّوا من جهة العقل بأن المصحّح لرؤية المرئيّات ليس إلاّ وجودها كالجسم واللون، والله تعالى موجود فيجب أن يصحّ أن يُرى، قالوا: والدليل على أن المصحّح لذلك هو الوجود أن المرئي إذا عُدم لم يصحّ أن يُرى، وإذا وُجد صحّ أن يُرى، قيل لهم: ما تعنون بالوجود؟ فإنه اسم شامل للأشياء المختلفة، فهو في حكم الاسم

---

٤٦٨ بالتخفيف: —، ج.

٤٦٩ وروي: ورووا، ب.

٤٧٠ الحديث: —، ا.

٤٧١ فهو: فإنه، ا.

٤٧٢ تر: ترا، ا.

٤٧٣ غمهم: + (فوق السطر) خ غمومهم، ا.

٤٧٤ التي: الذي، ا.

٤٧٥ تعالى: —، ا.

المشترك كقولنا: شيء، وليس بأمر زائد على ذات الشيء يشترك فيه جميع الأشياء المختلفة فيصحّ تعليل صحّة الرؤية به، وإذا صحّ هذا صار حاصل كلامكم أن الحجم يُرى لأنه حجم، واللون يُرى لأنه لون، فكذلك ذات الباريء، وهذا قياس فاسد، لأنه ليس فيه جمعٌ بين الشاهد والغائب في علّة الحكم. وعلى أن كثيرًا من الموجودات لا يصحّ أن تُرى كالأصوات والطعوم وغيرها، وعلى هذا ينبغي أن يصحّ أن يُدرَك كلّ موجود بجميع الحواسّ، ولعلّ هذا هو الذي دعا الأشعري إلى القول بأنه تعالى يُدرك بجميع الحواسّ في الآخرة.

فإن قالوا: لو كان المصحِّح للرؤية كون الجسم حجمًا لما صحّ أن نرى اللون، لأنه ليس بحجم، ولو كان المصحّح هو كونه لونًا لما صحّ أن نرى الحجم، لأنه ليس بلون، قيل لهم: هذا باطل لأنه عكس العلّة، وعكس العلّة غير واجب، بل يصحّ أن نرى الحجم لأنه حجم واللون لأنه لون، فتكثر المصحّحات لهذا الحكم، وهو صحّة الرؤية، كما أن المصحّح لكون الحجم معلومًا هو كونه حجمًا، ولا يجب أن لا يُعلم غير الحجم لأنه ليس بحجم.

## باب الدلالة على أنه تعالى غني

اعلم أنّا قد دللنا على أنه تعالى واجب الوجود بذاته، فكان غنيًّا عن فاعل وموجِب، وسندلّ على أنه تعالى قادر عالم حيّ لذاته لا لمعانٍ، فيُثبت له ذلك أنه غنيّ في صفاته عن فاعل وموجب. ونريد أن نبيّن الآن أنه تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من المنافع والمضارّ، نحو الانتفاع بالمآكل والمشارب ونحوها، فنقول: إن الالتذاذ والتألّم والانتفاع والتضرّر لا تُعقل إلا في الأجسام، فكانت مستحيلة على ذات ليست[٤٧٦] بجسم. يبيّن هذا أن الأصل في الانتفاع والتضرّر[٤٧٧] هو اللذّة والألم، وما عداهما من وجوه الانتفاع تابع لهما، واللذّة والألم إنما يجوزان على من يجوز عليه الشهوة والنفار، فإذا اشتهى شيئًا ومال طبعه إلى إدراكه التذّ بإدراكه، وإذا نفر طبعه عن إدراك شيء تألّم بإدراكه، وإنما يميل إلى إدراك ما يوافق مزاجه وطبعه، وإنما ينفر عما لا يوافق مزاجه وطبعه،[٤٧٨] ولهذا تختلف شهوات الناس والحيوانات بحسب

---

٤٧٦ ليست: ليس، ا

٤٧٧ والتضرر: والتضر، ج.

٤٧٨ وطبعه: مكرر في ا.

اختلاف أمزجتهم، فالصفراوي يشتهي تناول الحموضات لموافقتها مزاجه، والدموي يشتهي تناول الحلاوات[٤٧٩]، ولهذا يصحّ[٤٨٠] بدنه ويزداد إذا تناول ما يشتهيه ويوافقه، فإذا أدرك ما ينفر عنه فسد به وانتقص[٤٨١]، وكلّ ذلك لا يعقل إلا في الأجسام.

فإن قيل: أليس[٤٨٢] ينتفع بتناول الأدوية وإن كان ينفر عن إدراكها، ويستضرّ المريض بأكل الحلوى وإن كان يشتهي إدراكه؟ قيل له: إنه بتناول الدواء اليسير الكريه[٤٨٣] يفسد مزاجه في الحال بعض الفساد، ولهذا إذا أدمن تناولها[٤٨٤] تبيّن النقصان في بدنه، وإنما يظهر الانتفاع بتناول الدواء الكريه[٤٨٥] بعد ذلك من وجه آخر بأن يخرج بالدواء ما يستضرّ به من الأخلاط أو تستحيل تلك الأخلاط بالدواء إلى ما يوافق بدنه، وكذلك المريض ينتفع بالحلوى[٤٨٦] بعض الانتفاع ويظهر الضرر به بعد ذلك بأن تستحيل إلى ما لا يوافق بدنه من الأخلاط[٤٨٧]. فأما السرور والفرح والغمّ والحزن فذلك تابع للنفع والضرر وما يؤدّي[٤٨٨] إليهما، فمن رجا وصول نفع إليه أو ما يؤدّي إلى النفع سُرّ بذلك وفرح، وإذا ظنّ وصول ضرر إليه أو فوات[٤٨٩] نفع منه خاف أو اغتمّ وحزن، وإذا لم يجز عليه أصل جميع ذلك، وهو الشهوة والنفار واللذّة والألم، لم يجز عليه توابع ذلك، فكان غنيًّا من كلّ وجه.

## باب في أنه لا يجوز إثبات صفة لله[٤٩٠] تعالى لا دليل عليها

ذهب ضرار إلى أن الله تعالى مائيّة لا يعلمها إلا هو، ولو رُؤي لرؤي[٤٩١] عليها، وقالت الفلاسفة: إن لله[٤٩٢] تعالى كنهًا لا يعلمه إلا هو. وذهب شيوخنا إلى أن ذاته

---

٤٧٩ الحلاوات: الحلاوت، ب.
٤٨٠ يصح: يصلح، ج.
٤٨١ وانتقص: وانتقض، ج.
٤٨٢ أليس: –، ج.
٤٨٣ الكريه: الكريهة، ج.
٤٨٤ تناولها: بتناولهما، ج.
٤٨٥ الكريه: الكريهة، ج.
٤٨٦ بالحلوى: بالحلاوات، ا؛ بالحلو، ج.
٤٨٧ الأخلاط: الاختلاط، ج.
٤٨٨ يؤدّي: يردد، ج.
٤٨٩ فوات: فوت، ا.
٤٩٠ لله: له، ج.
٤٩١ رؤي لرؤي: راى لراى، ا ج.
٤٩٢ إن لله: الا ان له لله، ج.

تعالى حقيقة واجبة الوجود واجب[493] كونها قادرة عالمة حيّة إلى غير ذلك من الصفات التي دللنا عليها، فهذا كنهه ومائيته[494]، لا أنه[495] أزيد من ذلك[496]، فإن عنوا بكنهه ومائيته[497] الحقيقة التي وصفناها[498] فهم موافقون في المعنى، وإن عنوا به أمرًا زائدًا على حقيقة ذاته فهم مخالفون في المعنى.

والدلالة لصحّة قولنا أنه لا طريق إلى العلم بأزيد من الصفات التي دلّت الجلالة عليها، وما لا طريق إلى العلم[499] به فإنه يجب نفيه ونفي تجويزه، ولهذا لم يُثبت المخالف أزيد من كنه واحد ومائية واحدة، لأنه لا طريق إلى ذلك.

فإن قيل: إنكم تعتمدون في نفي كثير من الصفات والأحكام على أنه لا طريق إلى العلم به، فمن أين لكم صحّة هذه الطريقة؟ وما أنكرتم أن يكون في الوجود شيء[500] لا يصحّ أن يُعلم ولا يكون إلى العلم به طريق، أو ثبوت صفة لشيء لا طريق إلى العلم بها؟ قيل له: لو أنا[501] جوّزنا ما ذكرتم للزمَنا تجويزُ مثل ذلك في كلّ موضوع بأن نجوّز موانع لنا من رؤية المرئيّات وإدراك المدركات لا طريق إلى العلم بها، فتزول عنّا الثقة بما نشاهده وندركه أنه[502] على ما نشاهده عليه، وكنّا نجوّز على من نراه رؤوسًا كثيرة يُرى البعض دون البعض، ونجوّز أن بين أيدينا حيطانًا تصدّنا فيكون مشينا كمشي الضرير، وإذا طلبنا جسمًا في موضع فلم نجده أن نقف عن[503] طلبه لتجويزنا أن يمنع من رؤيته مانع، ولجوّزنا فيمن يجب وقوع فعله بحسب دواعيه أنه ليس بالفاعل، وإنما الفاعل[504] شيء لا يصلح أن يُعلم، ولجوّزنا ذلك في كلّ موجب لشيء أو ضدٌّ لشيء[505]، وما أدّى إلى فساد ما نعلمه باضطرار واكتساب يجب نفيه.

---

٤٩٣ واجب: وواجب، ج.
٤٩٤ كنهه ومائيته: كنهه ومائته، ا؛ كهنه ومائته، ج.
٤٩٥ أنه: كهنه، ج.
٤٩٦ من ذلك: –، ب.
٤٩٧ بكنهه ومائيته: بكهنه ومايته، ج.
٤٩٨ وصفناها: ذكرناها، ب.
٤٩٩ بأزيد ... إلى العلم: –، ج.
٥٠٠ شيء: شيئا، ج.
٥٠١ لو أنا: انا لو، ا.
٥٠٢ أنه: الها، ا ب ج.
٥٠٣ عن: على، ج.
٥٠٤ الفاعل: بالفاعل، ا.
٥٠٥ أو ضد لشيء: –، ج.

وإنما قلنا: إنه لا طريق إلى العلم بالمائية التي يذكرونها، لأن الطريق إلى إثبات صفته ليس إلا فعله تعالى[٥٠٦] أو صفاته التي يدلّ عليها فعله، ومعلوم أن فعله إنما يدلّ على أنه لا بدّ من ذات وحقيقة قادرة عالمة حيّة، وكذلك الصفات التي يدلّ عليها فعله[٥٠٧] فتدلّ[٥٠٨] على أنه لا بدّ من حقيقة ترجع إليها صفاته ولا تقتضي أمرًا زائدًا يكون لذاته.

فإن قيل: أليس لو رأيتم ذاته تقديرًا لعلمتم من حقيقته[٥٠٩] ما لا تعلمونه الآن، فصحّ أن له في نفسه ما لا تعلمونه[٥١٠]؟ قيل له: إن رؤيته تعالى محال، ومتى قدّرنا هذا المحال لم يمتنع أن يلزم منه ما ليس له أصل. ألا ترى أنّا لو قدّرنا الجسم قديمًا للزم منه[٥١١] أن يكون واجب الكون في جهة وإن كان ذلك مستحيلاً لا أصل له؟

فإن قيل: أليس يعلم تعالى من حقيقة ذاته ما لا تعلمونه أنتم؟ يبيّن[٥١٢] هذا أنكم لا تعلمون ذاته إلا بأحكامه[٥١٣]، وهو يعلم تعالى بنفسه، فلو علمتموه[٥١٤] كعلمه به لعلمتم ما لا تعلمونه[٥١٥]؟ قيل له[٥١٦]: إنه تعالى يعلم حقيقة ذاته كما نعلمه، فإنه تعالى لا يعلم من حقيقته إلا أنه حقيقة واجبة الوجود بذاتها[٥١٧]. يبيّن هذا أن الشيء إنما يُعلم على ما هو عليه في نفسه، فإذا لم تكن ذاته إلا أنها حقيقة واجبة الوجود وجب أن يكون علم كل عالم به كذلك ولا يختلف علم العالمين به. ألا ترى أن ما نعلمه من الأشياء بأحكامها التي ليست بمدركة، كالحياة مثلاً، وهي البنية التي تصحّح الإدراك، فإنه تعالى يعلمه كذلك، ولا يصحّ أن يقال: إنه تعالى يعلم من حقيقة الحياة[٥١٨] ما لا نعلمه نحن؟

---

٥٠٦ تعالى: —، ا.
٥٠٧ فعله: صفاته، ا ب ج
٥٠٨ فتدل: تدل، ا ب.
٥٠٩ حقيقته: حقيقة، ا.
٥١٠ تعلمونه: تعلمون به، ب ج.
٥١١ للزم منه: لوجب، ا؛ للزم، ب.
٥١٢ يبين: بين، ج.
٥١٣ بأحكامه: بأحكامها، ا.
٥١٤ علمتموه: علمتوه، ا.
٥١٥ تعلمونه: تعلموه، ا.
٥١٦ له: —، ا.
٥١٧ بذاتها: بذاته، ا.
٥١٨ الحياة: —، ب.

فإن قيل: إنّ علمكم بذاته أنها حقيقة واجبة الوجود هو علم مجمل بحقيقة ذاته، فلو علمتموه[٥١٩] على التفصيل والتعين لعلمتم ما لا تعلمونه،[٥٢٠] قيل له: إن العلم بالشيء على التعين والتفصيل هو العلم به متميّزًا عما يخالفه وعما يماثله، إن كان له مثل، فإذا علمنا ذاته وأنها حقيقة واجبة الوجود بذاتها فقد علمناها منفصلة عن كلّ شيء ليس بواجب الوجود بذاته، وإذا علمنا أنه لا مثل له فقد علمناه[٥٢١] على التعين، وليس يبقى بعد ذلك تفصيل وتعيين يمكن أن يُعلم، إلا أن الذي تعوّد الأشياء المشاهدة التي تُعلم بنفسها من دون طريق وحكم فإنه يظنّ[٥٢٢] فيما يعلمه بالدليل والحكم أنه في نفسه كالحقيقة المشاهدة، فيحسب أنه ما عرفه على التفصيل والتعيين ويحسب أن وراء ما[٥٢٣] علِمه أمرًا لو علِمه لَعلِم من التفصيل ما لم يعلمه.

## باب في أنه تعالى قادر عالم حي لذاته[٥٢٤] لا لمعانٍ ولا أحوال[٥٢٥]

اعلم أنا نعني بقولنا أنه تعالى قادر عالم حيّ بذاته هو أن ذاته ذات متميّزة بنفسها عن سائر الذوات، ويجب له لأجل ذاته المتميّزة بنفسها أن يصحّ أن يفعل، فنصفه بأنه قادر، ويجب له أن يتبيّن[٥٢٦] الأشياء على ما هي عليه،[٥٢٧] فنصفه بأنه عالم، ويجب له أن لا يستحيل أن يعلم ويقدر، فنصفه بأنه حيّ، ولا حاجة بنا[٥٢٨] إلى أن نثبت أمرًا زائدًا على ذاته لنثبت له هذه الأحكام.

وقالت الكلّابية والأشعرية أنه لا بدّ من أن يقوم بذاته معنىً هو قدرة ليصحّ منه الفعل، فيوصف لأجلها بأنه قادر، ومعنىً هو علم ليصحّ منه الإحكام، فيوصف لأجله بأنه عالم، ومعنىً هو حياة ليصحّ أن يقدر ويعلم، فيوصف بأنه حيّ، وكذلك قالوا في الإرادة والإدراك والسمع والبصر إلى غير ذلك.

---

٥١٩ علمتموه: علمتره، ا؛ علتموه، ج.
٥٢٠ تعلمونه: تعلموه، ا.
٥٢١ علمناه: علمنا، ج.
٥٢٢ يظن: نظر، ج.
٥٢٣ وراء ما: ان واما، ج.
٥٢٤ لذاته: + تعالى، ج.
٥٢٥ ولا أحوال: وأحوال، ج.
٥٢٦ يتبيّن: يبين، ج.
٥٢٧ عليه: عليها، ا ب ج.
٥٢٨ بنا: —، ا.

وقال شيوخنا أبو هاشم وأصحابه أنه توصف ذاته بهذه الصفات لأجل اختصاصه بأحوال، فيوصف بأنه قادر لأنه مختصّ بحالة لولاها لما صحّ الفعل منه، ويوصف بأنه عالم لأجل اختصاصه بحالة لولاها لما صحّ إحكام الفعل منه ولها وُصف بأنه عالم، وكذا هذا في كونه حيًّا وموجودًا.

والواجب تحصيل[529] الخلاف في هذه المسألة، لأنه ربّما عاد إلى العبارة، فإن عنى الكلاّبية والأشعرية بقولها أنه لا بدّ من أمر زائد على ذاته حتّى يوصف بهذه الصفات، فهذا مسلّم عند الكلّ. أما عندنا فلا بدّ من حكم زائد على ذاته يدخل في ضمن وصفه بهذه الصفات، وعند شيوخنا لا بدّ من حالة تختصّ بذاته تدخل في ضمن وصفه بهذه الصفات، وكلامهم يقرب من هذا القول لأن الصفاتية تقول: إن هذه الصفات لا هي ذاته ولا غيرها، وهذه هي الحالة عند أصحابنا، لأنها ليست هي الذات، بل أمر زائد عليها، ولا يمكن أن يقال: غيره، على الإطلاق، لأن ذلك إنما يطلق في ذاتين، إلا أنهم يقولون: لا بدّ من معنى، وشيوخنا يقولون[530]: لا بدّ من حالة، وهذا تغيُّر عبارة. فإن عنوا بالقدرة والعلم والحياة ذاته مع ما يدخل في ضمن وصفها بهذه الصفات من الأحكام التي ذكرناها فهم موافقون لنا، وإن عنوا ما يعنيه شيوخنا فمذهبهم مذهب شيوخنا، وإن عنوا بالمعاني ذواتًا لولاها لما وُصف بذلك فهم مخالفون لنا ولشيوخنا في المعنى.

فإن قيل: أفتقولون أنتم: لله قدرة وعلم وحياة؟ قيل لهم: نعم، ونعني به أنه قادر عالم حيّ، وحقيقة وصفنا له بهذه الصفات ما قدّمناه، ولا نعني به ما يعنيه المخالف.

والدلالة لصحّة قولنا هي[531] أن هذه المعاني والأحوال ليست معلومة بنفسها ولا طريق إلى العلم بها[532]، فوجب نفيها. أما كونها غير معلومة بنفسها فظاهر، وإنما قلنا: إنه لا طريق إلى العلم بها، لأن الدليل عليها إما أن يكون هو فعله أو ما يدلّ عليه فعله، كدلالة التأثير على المؤثّر، وإما أن يدلّ عليها مؤثّر فيها إما موجب أو مختار، كدلالة المؤثّر على تأثيره، إذ دلالة العقل لا يعدو هذين القسمين، إذ[533] لا بدّ من تعلّق الدليل عليه[534] حتّى يدلّ عليه، لولا ذلك لم يكن بأن يدلّ عليه أولى من أن لا يدلّ

---

٥٢٩ والواجب تحصيل: والجواب يحتمل، ج.
٥٣٠ يقولون: تقول، ا.
٥٣١ هي: في، ج.
٥٣٢ بها: به، ا
٥٣٣ إذ: إذا، ج.
٥٣٤ عليه: —، ج.

عليه أو يدلّ على غيره. ولا يُعقل له تعلّق زائد على هذين القسمين، وليس يدلّ عليها الفعل بحدوثه، لأن حدوثه إنما يدلّ على ذات متمكّنة من إحداثه، ولا يدلّ على أن تمكّنه منه لقيام معنى به أو حالة له[٥٣٥]. وكونه محكَمًا إنما[٥٣٦] يدلّ على أن المتمكّن من إحداثه متبيّن لإحكامه، ولا يدلّ على قيام معنى به أو حالة له لتبيّن ترتيبه؛ وليس يدلّ عليها ما يدلّ عليه الفعل، لأنه يدلّ على كون المحدِث والمرتِّب قادرًا عالمًا، وكونه قادرًا عالمًا لا يدلّ على هذه المعاني. يبيّن هذا[٥٣٧] أنه إن عنى بكونه قادرًا عالمًا أحوالاً موجَبة عن هذه المعاني لم يصحّ، لأن المثبتين للمعاني لا يقولون بالأحوال، وإن قالوا بها فلا بدّ من تقدّم[٥٣٨] الدلالة على [أن] كون القادر قادرًا وعالمًا هي حالة[٥٣٩] وتبيّن أنها موجَبة عن هذه المعاني، ولا طريق إلى العلم بهذه الأحوال كما لا طريق إلى العلم بالمعاني. وسنبيّن أن ما يحتجّ به المثبتون للأحوال[٥٤٠] ليس بطريق إلى إثباتها.

فإن قيل: إن الفعل وإحكامه يدلّ على القدرة والعلم، لم يصحّ، لأنه لا تعلّق له بهذه المعاني، ولو دلّ عليها للزم أن لا يدلّ على ذاته تعالى، وفي ذلك نفي البارئ تعالى[٥٤١]. فإن قيل: إن الفعل وإحكامه يدلّ على كون الفاعل قادرًا عالمًا، وحقيقة القادر والعالم هو من يقوم به قدرة وعلم، لم يصحّ، لأنه لو كان حقيقة القادر والعالم مَن ذكروه[٥٤٢] للزم أن يدلّ الفعل وإحكامه على القدرة والعلم من دون واسطة، وقد بيّنا أن الفعل وإحكامه لا يدلّ إلا على ذات متمكّنة متبيّنة، ولا يدلّ على أزيد من ذلك.

فإن قيل: إن الفعل وإحكامه يدلّ على ما قلتم، ثمّ يُعلم باعتبار آخر أنه لا بدّ من قدرة وعلم، نحو أن يُعلم أنه لا بدّ في القادر والعالم من قيام قدرة وعلم به قياسًا على الشاهد، أو يُعلم أن قولنا: قادر وعالم، إثبات لا لذاته، فلا بدّ أن يكون إثباتًا لقدرة وعلم، لم يصحّ، لأنه لا طريق إلى العلم بهذه المعاني في الشاهد والغائب، فالقياس[٥٤٣] باطل. وقولهم: إن ذلك إثبات لا لذاته، غير مسلّم، بل هو إثبات لذاته مع أمر يدخل

٥٣٥ له: —، ج.
٥٣٦ إنما: —، ا ب.
٥٣٧ هذا: —، ا.
٥٣٨ تقدم: تقديم، ج.
٥٣٩ حالة: ذاته، ج.
٥٤٠ للأحوال: —، ا.
٥٤١ تعالى: —، ج.
٥٤٢ ذكروه: ذوكروه، ج.
٥٤٣ فالقياس: والقياس، ج.

في ضمن الوصف بهذه الصفات، وهذا إنما يقتضي أنه لا بدّ من أمر زائد يدخل في ضمن وصفنا للذات بأنه قادر وعالم، ولا يدلّ على أن ذلك الأمر هو قيام معنىً به، بل ذلك الأمر هو دخول صحّة الفعل وتبيُّن إحكامه في ضمن الوصف له بذلك، ولا[٥٤٤] مقتضي لما زاد عليها. وعلى أن كلامنا الآن هو أنه لا تأثير يصدر عن هذه المعاني يدلّ عليها، وطريقة[٥٤٥] القياس على الشاهد وقولنا أن ذلك راجع إلى الإثبات لا لذاته لا يدلّ على تأثير صادر عن هذه المعاني.

فإن قيل: إن الفعل وإحكامه يدلّ على مفارقة الفاعل لمن لا يصحّ منه الفعل وإحكامه، والشيء إنما يفارق غيره لقيام معنى به، لم يصحّ، لأن الفعل إنما يدلّ على مفارقة ذات الفاعل لغيره، ومفارقة الشيء لغيره لا تكون إلا بنفسه. هذا هو الأصل في المفارقة، فمتى صحّ أن يفارق بنفسه لم يكن لمفارقته[٥٤٦] لمعنى يقوم به مقتضٍ، فيجب نفيه.

وأما القسم الثاني، أنه لا موجب لها يدلّ عليها، فمعلوم أنه لم يسبق عِلمنا بذات قديمة غير ذاته تعالى توجب له هذه المعاني، فلا وجه لأن يُدّعى ذلك. ولو قيل: إن مختارًا خلق له تعالى هذه المعاني، لم يجز أن تكون هذه المعاني قديمة، لأن فعل القادر لا يكون إلا محدَثًا. ومتى قيل: إن ذاته أوجبت هذه المعاني، فهذا يحتمله قولهم: إنها قائمة بذاته، قيل لهم: فلِم[٥٤٧] أوجبت هذه المعاني؟ فلم يكن لذلك وجه إلا أن يقولوا: لتوجب لذاته هذه الأحكام، قيل لهم: فذاته كافية في إيجاب هذه الأحكام، فلا مقتضي لهذه الوسائط، وقد بيّنّا أن هذه الأحكام إنما تتعلّق بذاته تعالى دون ذوات أخرى، فلا تدلّ على ذات أخرى، فصحّ أنه لا مقتضي لما قالوه، ويلزمهم في كلّ مؤثِّر، من فاعل أو سبب أو ضدّ، أن يجوّزوا أن لا يكون هو المؤثّر في تأثيراته[٥٤٨]، [بل] يوجب معاني تقوم به[٥٤٩] فحينئذ يؤثّر فيها، فإذا بطل القسمان صحّ أنه ليس في العقل ما يدلّ عليها.

---

٥٤٤ ولا: فلا، ا ب.
٥٤٥ وطريقة: او طريقه، ج.
٥٤٦ لمفارقته: مفارقته، ا.
٥٤٧ فلم: فلو، ا.
٥٤٨ تأثيراته: تأثيراتها، ا ب ج.
٥٤٩ به: بها، ا ب ج.

في ضمن الوصف بهذه الصفات، وهذا إنما يقتضي أنه لا بدّ من أمر زائد يدخل في ضمن وصفنا للذات بأنه قادر وعالم، ولا يدلّ على أن ذلك الأمر هو قيام معنىً به، بل ذلك الأمر هو دخول صحّة الفعل وتبيُّن إحكامه في ضمن الوصف له بذلك، ولا[٥٤٤] مقتضي لما زاد عليها. وعلى أن كلامنا الآن هو أنه لا تأثير يصدر عن هذه المعاني يدلّ عليها، وطريقة[٥٤٥] القياس على الشاهد وقولنا أن ذلك راجع إلى الإثبات لا لذاته لا يدلّ على تأثير صادر عن هذه المعاني.

فإن قيل: إن الفعل وإحكامه يدلّ على مفارقة الفاعل لمن لا يصحّ منه الفعل وإحكامه، والشيء إنما يفارق غيره لقيام معنى به، لم يصحّ، لأن الفعل إنما يدلّ على مفارقة ذات الفاعل لغيره، ومفارقة الشيء لغيره لا تكون إلا بنفسه. هذا هو الأصل في المفارقة، فمتى صحّ أن يفارق بنفسه لم يكن لمفارقته[٥٤٦] لمعنى يقوم به مقتضٍ، فيجب نفيه.

وأما القسم الثاني، أنه لا موجب لها يدلّ عليها، فمعلوم أنه لم يسبق علمنا بذات قديمة غير ذاته تعالى توجب له هذه المعاني، فلا وجه لأن يُدّعى ذلك. ولو قيل: إن مختارًا خلق له تعالى هذه المعاني، لم يجز أن تكون هذه المعاني قديمة، لأن فعل القادر لا يكون إلا محدَثًا. ومتى قيل: إن ذاته أوجبت هذه المعاني، فهذا يحتمله قولهم: إنها قائمة بذاته، قيل لهم: فلِم[٥٤٧] أوجبت هذه المعاني؟ فلم يكن لذلك وجه إلا أن يقولوا: لتوجب لذاته هذه الأحكام، قيل لهم: فذاته كافية في إيجاب هذه الأحكام، فلا مقتضي لهذه الوسائط، وقد بيّنّا أن هذه الأحكام إنما تتعلّق بذاته تعالى دون ذوات أخرى، فلا تدلّ على ذات أخرى، فصحّ أنه لا مقتضي لما قالوه، ويلزمهم في كلّ مؤثّر، من فاعل أو سبب أو ضدّ، أن يجوّزوا أن لا يكون هو المؤثّر في تأثيراته[٥٤٨]، [بل] يوجب معاني تقوم به[٥٤٩] فحينئذ يؤثّر فيها، فإذا بطل القسمان صحّ أنه ليس في العقل ما يدلّ عليها.

---

٥٤٤ ولا: فلا، ا ب.
٥٤٥ وطريقة: او طريقه، ج.
٥٤٦ لمفارقته: مفارقته، ا.
٥٤٧ فلم: فلو، ا.
٥٤٨ تأثيراته: تأثيراتها، ا ب ج.
٥٤٩ به: بها، ا ب ج.

والسمع لا يدلّ عليها أيضًا، فأما ما يتعلّق به المخالف نحو قوله تعالى ﴿أَنـزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ (٤ النساء ١٦٦) وقوله[٥٥٠] ﴿ذُو[٥٥١] الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (٥١ الذاريات ٥٨) فلا يدلّ على ما يذهبون إليه، لأن خطابه تعالى يجب حمله على ما يعرفه أهل اللغة، وأهل اللغة لا يعرفون المعاني التي تثبتها المتكلّمون. يبيّن[٥٥٢] هذا أنهم إنما يعرفوها باستدلال غامض، فمن لم ينظر في تلك الأدلّة فإنه لا يعرفها، والمعروف عندهم من القوّة والقدرة[٥٥٣] والعلم هو كون القادر قادرًا وعالمًا، فمعنى قوله ﴿أَنـزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ أي أنـزله وهو عالم به، وقوله ﴿ذُو[٥٥٤] الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ وقوله ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ (٤١ فصلت ٥) أي هو قدير وأشدّ منهم اقتدارًا، ولهذا وصف قوّته بالشدّة والمتانة، وهذا من صفات الأجسام، فلا بدّ من حمله على ما ذكرناه.

واستدلّ أصحابنا لإبطال القول بهذه المعاني بأنه تعالى لو كان[٥٥٥] قادرًا عالمًا حيًّا لذوات لم يخلُ إما أن تكون موجودة أو معدومة، وإذا كانت موجودة فإما أن كانت قديمة أو محدَثة، وإذا فسدت هذه الأقسام ثبت أنه كذلك لذاته. وأفسدوا أن تكون المعاني معدومة لأن المعدوم[٥٥٦] لا تعلّق له بغيره، على ما بيّنّا عنهم هذا. وهذا القسم إنما يرد على قولهم أن المعدوم ذات في عدمه، ومن لا يقول بذلك فهذا القسم ساقط إبطاله عنه. قالوا: ولو كانت محدثة لكان قد أحدثها هو أو غيره، وليس في الوجود ذات قديمة واجبة الوجود بنفسها غيره فيوجد ذلك، ولو أحدثها تعالى لزم أن يكون قادرًا عالمًا حيًّا قبل إحداثها لا لأجل هذه المعاني، ولو كانت قديمة لكانت واجبة الوجود بذواتها[٥٥٧] ولكانت مثلاً لذاته.

فإن[٥٥٨] قيل: إنها ليست واجبة الوجود، بل هي جائزة الوجود بذواتها قائمة بذاته تعالى، قيل له: إنكم إن تطرّقتم إلى العلم بهذه المعاني بفعله تعالى وصفاته لم يمكنكم إثباتها وبيان كونها قائمة بذاته تعالى كما تقدّم، وإن اعتقدتم ابتداءً أنه لا بدّ من ذوات قديمة منفصلة عن ذاته تعالى توجب كونه قادرًا عالمًا حيًّا لزمكم ما ألزمناكم، لأن

---

٥٥٠ وقوله: + تعالى، ج.
٥٥١ ذو: ذوا، ج.
٥٥٢ يبين: بين، ج.
٥٥٣ القوة والقدرة: القدرة والقوة، ج.
٥٥٤ ذو: ذوا، ج.
٥٥٥ تعالى لو كان: لو كان تعالى، ا ب.
٥٥٦ المعدوم: العدم، ج.
٥٥٧ بذواتها: لذواتها، ا.
٥٥٨ فإن: وإن، ا.

والسمع لا يدلّ عليها أيضًا، فأما ما يتعلّق به المخالف نحو قوله تعالى ﴿أَنـزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ (٤ النساء ١٦٦) وقوله[550] ﴿ذُو[551] الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (٥١ الذاريات ٥٨) فلا يدلّ على ما يذهبون إليه، لأن خطابه تعالى يجب حمله على ما يعرفه أهل اللغة، وأهل اللغة لا يعرفون المعاني التي تثبتها المتكلّمون. يبيّن[552] هذا أنهم إنما يعرفونها باستدلال غامض، فمن لم ينظر في تلك الأدلّة فإنه لا يعرفها، والمعروف عندهم من القوّة والقدرة[553] والعلم هو كون القادر قادرًا وعالمًا، فمعنى قوله ﴿أَنـزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ أي أنـزله وهو عالم به، وقوله ﴿ذُو[554] الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ وقوله ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ (٤١ فصلت ٥) أي هو قدير وأشدّ منهم اقتدارًا، ولهذا وصف قوّته بالشدّة والمتانة، وهذا من صفات الأجسام، فلا بدّ من حمله على ما ذكرناه.

واستدلّ أصحابنا لإبطال القول بهذه المعاني بأنه تعالى لو كان[555] قادرًا عالمًا حيًّا لذوات لم يخلُ إما أن تكون موجودة أو معدومة، وإذا كانت موجودة فإما أن كانت قديمة أو محدثة، وإذا فسدت هذه الأقسام ثبت أنه كذلك لذاته. وأفسدوا أن تكون المعاني معدومة لأن المعدوم[556] لا تعلّق له بغيره، على ما بيّنّا عنهم هذا. وهذا القسم إنما يرد على قولهم أن المعدوم ذات في عدمه، ومن لا يقول بذلك فهذا القسم ساقط إبطاله عنه. قالوا: ولو كانت محدثة لكان قد أحدثها هو أو غيره، وليس في الوجود ذات قديمة واجبة الوجود بنفسها غيره فيوجد ذلك، ولو أحدثها تعالى لزم أن يكون قادرًا عالمًا حيًّا قبل إحداثها لا لأجل هذه المعاني، ولو كانت قديمة لكانت واجبة الوجود بذواتها[557] ولكانت مثلاً لذاته.

فإن[558] قيل: إنها ليست واجبة الوجود، بل هي جائزة الوجود بذواتها قائمة بذاته تعالى، قيل له: إنكم إن تطرّقتم إلى العلم بهذه المعاني بفعله تعالى وصفاته لم يمكنكم إثباتها وبيان كونها قائمة بذاته تعالى كما تقدّم، وإن اعتقدتم ابتداءً أنه لا بدّ من ذوات قديمة منفصلة عن ذاته تعالى توجب كونه قادرًا عالمًا حيًّا لزمكم ما ألزمناكم، لأن

---

٥٥٠ وقوله: + تعالى، ج.
٥٥١ ذو: ذوا، ج.
٥٥٢ يبيّن: بين، ج.
٥٥٣ القوة والقدرة: القدرة والقوة، ج.
٥٥٤ ذو: ذوا، ج.
٥٥٥ تعالى لو كان: لو كان تعالى، ا ب.
٥٥٦ المعدوم: العدم، ج.
٥٥٧ بذواتها: لذواتها، ا.
٥٥٨ فإن: وإن، ا.

تلك الذوات إذا لم تكن صادرة عن فاعل ولا عن موجب لأنه يؤدّي إلى ما لا يتناهى، ولا عن ذاته تعالى لأنه لا مقتضي لذلك، صحّ أنها واجبة الوجود بذاتها فتكون مثلاً له تعالى، وهذا ينبغي أن يُجاب به عن هذا السؤال.

وقد أجاب عنه أصحابنا بجواب آخر فقالوا: إن هذه المعاني إذا شركت ذاته تعالى في القدم فقد شاركته في أخصّ صفات ذاته الكاشفة عن حقيقة ذاته، فلزم ما[559] شاركه فيها أن يشاركه في حقيقة ذاته، فيلزم مماثلتها لذاته. وهذا إنما يلزم إذا أثبتوا أنه يجب فيها أن تكون قديمة لذاتها، والقوم يأبون ذلك ويقولون: إنها قائمة بذاته تعالى ليس لها وجود من جهة ذاتها. ألا ترى أن الأحوال والأحكام عندهم ثابتة لم تزل لذاته تعالى ولم يلزم منها أن تكون مثلاً لذاته تعالى لما لم يكن لها وجود بانفرادها؟

واحتجّ المخالف بأشياء، منها أن حقيقة العالم هو من له علم،[560] وقد وصف الله تعالى ذاته بأنه عالم وعليم، فنفْي العلم عنه نفي لكونه عالمًا.[561] وإنما قلنا: إن حقيقة العالم هذا، لأن قولنا: عالم، إما أن يفيد ذاته أو يفيد أن له علمًا،[562] ولو أفاد ذاته لكان قولنا: ليس بعالم، يفيد نفي ذاته، فصحّ أنه يفيد ذاتًا له علم، والحقائق لا تختلف شاهدًا وغائبًا، ولهذا لم يجز أن يكون في الغائب فاعل ليس له فعل ولا أسود ليس فيه سواد. والجواب: ما تعنون بقولكم: له علم؟ أتعنون به أنه عالم على التفسير الذي فسّرنا به العالم، أو تعنون أن له المعنى الذي يعتقده بعض المتكلّمين؟ فإن عنيتم الأوّل كان مسلّمًا، وقد بيّنّا من قبل أن أهل اللغة يقولون: له علم بكذا،[563] ويعنون به أنه عالم، ولا يعرفون المعنى الذي يذهبون إليه، ولو فُسّر[564] لهم لما فهموه. وقولهم: لو أفاد ذاته لأفاد نفيه نفي ذاته، لا يصحّ، لأنا بيّنّا أنه يُفيد مع ذاته أمرًا يدخل في ضمن وصفه بأنه عالم، ولا يمكنهم أن يقولوا: إن ذلك الأمر هو الذي نعنيه بالعلم، لأنا لا نبطل في هذا الباب إلا قول من يُثبت[565] علمه تعالى ذاتًا توجب له الأمر الذي نثبته[566] نحن.

---

٥٥٩ ما: فيما، ا.

٥٦٠ علم: العلم، ا.

٥٦١ عالمًا: عالم، ج.

٥٦٢ علمًا: علم، ا.

٥٦٣ بكذا: ذلك، ج.

٥٦٤ فسر: فيس، ا.

٥٦٥ يثبت: ثبت، ا.

٥٦٦ نثبته: نثبه، ج.

ثم يقال لهم: إن كان حقيقة العالم ما ذكرتموه فلا بدّ من أن تقولوا: هو ما يوجب كون العالم عالمًا. فيقال لهم: فقد ناقضتم في هذا الكلام، لأنكم جعلتم حقيقة العالم من له علم، ثمّ سُئلتم[٥٦٧] عن العلم فقلتم: ما يوجب كون العالم[٥٦٨] عالمًا، فجعلتم كونه عالمًا أمرًا غير من له علم، لأن العلّة لا توجب نفسها، إلا أن تجعلوا العلم عبارة عن كون الحيّ عالمًا على التفسير الذي تقدّم، ثمّ تجعلوا العلم كالعلّة للوصف له بأنه هو عالم، فيكون في ذلك رجوع إلى ما قلناه.

ومنها قولهم: إن أحدنا لا يعلم إلا بمعنى هو علم، فيجب في الغائب مثله، يقتصرون في هذه الشبهة على مجرّد تشبيه[٥٦٩] الغائب بالشاهد، فألزمهم شيوخنا أن يُجروا الغائب كالشاهد في جميع الأحكام فيقولوا فيه تعالى: إنه عالم بعلم محدَث وحلّ فيه كما في الشاهد. وربّما يجمعون بين الشاهد والغائب بمعنى فيقولون: إن الفعل المحكم يدلّ على العلم الذي هو معنى، وهذا قد أبطلناه. وربّما يقولون: إن مجرّد وصف العالم يدلّ على العلم الذي هو معنى، وهذا دعوى، وقد بيّن شيوخنا المثبتون للمعاني أن المقتضي لثبوت المعنى الذي هو علم في الشاهد ثبوت صفة العالم للحيّ مع جواز أن لا يعلم بواسطة القسمة المذكورة في إثبات الأكوان على قولهم، وربّما يقولون: إن الصفة الواجبة عن علّة يجب ثبوتها في كلّ موضع، كالتحرّك لما ثبت عن حركة في موضع وجب في كلّ موضع، وقالوا: إن[٥٧٠] العلل يجب طردها وعكسها كما في الحركة. وهذا اقتصار منهم على تشبيه صفة العالم بصفة المتحرّك، والمعنى في المتحرّك أن التحرّك[٥٧١] لا يعقل إلا لحجم[٥٧٢]، والدليل على إثبات الحركة معنى شامل لكلّ متحرّك[٥٧٣]، وليس كذلك كون العالم عالمًا، لأن الدليل فيه على العلم لا يشمل الشاهد والغائب، وهو[٥٧٤] جواز أن لا يعلم. وقولهم: إن العلل[٥٧٥] يجب طردها وعكسها، اقتصار منهم على دعوى. واعلم أن هذه الشبهة إنما تلزم شيوخنا المثبتين

---

٥٦٧ سئلتم: سلتم، ا ج.
٥٦٨ العالم: الذات، ج.
٥٦٩ تشبيه: سببه، ج.
٥٧٠ وقالوا إن: مكرر في ج؛ وقالوا، ا ب.
٥٧١ التحرك: المتحرك، ا ب؛ المعنى، ج.
٥٧٢ لحجم: الحجم، ب.
٥٧٣ متحرك: محترك، ا.
٥٧٤ وهو: وهذا، ج.
٥٧٥ إن العلل: —، ج.

للمعاني، فأما من لا يثبتها فقولهم في الشاهد والغائب واحد، وهو نفي العلم الذي هو معنى، وهو الصحيح عندنا.

ويمكن أن يحتجّوا علينا فيقولوا: أليس[٥٧٦] يحسن الأمر في الشاهد أحدَنا بأن[٥٧٧] يعلم؟ قال الله تعالى ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (٤٧ محمد ١٩) والأمر لا يتعلّق إلا بإحداث ذات وشيء،[٥٧٨] فصحّ أن العلم ذات وشيء. وجوابنا[٥٧٩] عن ذلك أن الأمر باكتساب العلم عندنا يتعلّق بمقدّماته التي عندها يجب كون أحدنا عالمًا، نحو النظر، ثمّ يتولّد عنه كون أحدنا عالمًا، وربّما نقول: ثمّ يتولّد عنه العلم، ومعنى ذلك هو تبيّن[٥٨٠] أحدنا لذلك الشيء وتعلّقه به[٥٨١]، وهذا أمر زائد على ذات الحيّ، فيصحّ الأمر به بواسطة مقدّماته إذا يكون واجبًا للحيّ، ولهذا[٥٨٢] لا يصحّ أمره تعالى[٥٨٣] ولا أحدنا بأن يعلم أن السماء فوقه والأرض تحته.

ومنها قولهم: لو كان تعالى عالمًا لذاته لكانت ذاته تعالى علمًا، لأن حقيقة العلم هو ما يوجب كون الحيّ عالمًا، فلو كانت ذاته توجب كونه عالمًا للزم ما ذكرناه. وهذه الشبهة إنما تلزم شيوخنا المثبتين للمعاني دون من ينفيها. وأجاب عنه مثبتو المعاني بأن حقيقة العلم هو ما يوجب كون غيره[٥٨٤] من الأحياء عالمًا، ويستحيل[٥٨٥] أن يكون هو في نفسه عالمًا، لأن العلم ليس بحيّ[٥٨٦]، وإنما يوجب حُكْمَه[٥٨٧] لحيّ ليس هو العلم، وذاته تعالى لا توجب كون حيّ غير ذاته عالمًا[٥٨٨].

ومنها قولهم: إنا نعلمه تعالى عالمًا ونعلمه قادرًا، وأحد العلمين لا ينوب مناب الآخر، بل يخالفه، فلو كانا بذاته[٥٨٩] فقط لما اختلفا ولناب أحدهما عن الآخر، فثبت أنهما علم بمعنى هو قدرة وعلم[٥٩٠] [بمعنى هو علم].

---

٥٧٦ أليس: ليس، ا.
٥٧٧ بأن: ان، ج.
٥٧٨ وشيء: أو شيء، ا.
٥٧٩ وجوابنا: والجواب، ب.
٥٨٠ تبين: بين، ج.
٥٨١ به: —، ا ب.
٥٨٢ ولهذا: فلهذا، ا.
٥٨٣ تعالى: + بأن يعلم، ا ج.
٥٨٤ غيره: + (حاشية) خ حي غيره، ا.
٥٨٥ ويستحيل: + هو، ج.
٥٨٦ بحي: لحي، ج.
٥٨٧ حكمه: حجمه، ج.
٥٨٨ عالمًا: —، ا ب.
٥٨٩ بذاته: + تعالى، ا.
٥٩٠ قدرة وعلم: علم وقدرة، ا.

وقد اختلف جواب الشيخ أبي علي وأبي هاشم عن الشبهة[591] لاختلافهما في إثبات الأحوال ونفيها، فقال أبو هاشم: إنما اختلفا لأن العلم بأنه قادر هو[592] علم بذاته على حالة القادر، والعلم بأنه عالم بذاته هو علم بذاته على حالة العالم. وقال أبو علي: إنما اختلفا لأن العلم بأنه قادر هو علم بأن له مقدورًا، والعلم بأنه عالم هو علم بأن له معلومًا، فألزمه أصحابُ أبي هاشم أنه[593] يجب أن لا يختلف العلم بأنه حيّ والعلم بأنه موجود، لأنه ليس للصفتَين تعلق بشيء غير ذاته، فيلزم أصحابَ أبي هاشم على هذه المعارضة أن لا يخالف العلم بأنه غنيّ العلم بأنه واحد[594]، لأنه[595] لا حال له بالصفتين[596]. وربّما يتعلّق بهذه الشبهة[597] أصحابنا المثبتون للأحوال، وسنبيّن هناك العلّة في اختلاف هذين العلمين، ولِم تختلف العلوم[598] بالذات عند[599] اختلاف صفاتها.

وأجاب الشيخ أبو القاسم عن الشبهة فقال: إنما اختلف العِلمان لاختلاف طريقيهما[600]، لأن طريق العلم بكونه قادرًا هو صحّة الفعل، وطريق كونه عالماً هو صحّة الإحكام. فردّوا عليه هذا وقالوا: إن تعلّق العلم بمعلومه هو أخصُّ حُكمٍ له يكشف عن[601] ذاته، فمتى شاركه علم آخر في ذلك التعلّق لم يجز أن يكون مخالفًا له. ألا ترى أن العلمين بكون زيد في الدار مثلان وإنْ علمه أحد العالمين بخبر صادق وعلمه غيره بالمشاهدة مع اختلاف طريقيهما[602] لمّا اتّحد المتعلّق؟

## باب فيما يحتجّ به المثبتون للأحوال ويحتجّ به[603] النافون لها

اعلم أن الشيخ أبا هاشم وأصحابه هم المثبتون للأحوال، فيُثبتون لله تعالى حالة بكونه قادرًا وحالة بكونه عالمًا وبكونه حيًّا وكونه موجودًا ومريدًا وكارهًا،

---

٥٩١ عن الشبهة: —، ب.
٥٩٢ هو: —، ج.
٥٩٣ أنه: بأنه، ج.
٥٩٤ واحد: واحدا لا، ج.
٥٩٥ لأنه: + (حاشية) خ لأنهم لا يثبتون أحوالاً في هاتين الصفتين، ا.
٥٩٦ بالصفتين: الصفتين، ج.
٥٩٧ الشبهة: الشبه، ا
٥٩٨ العلوم: للعلوم، ب
٥٩٩ عند: عنه، ج.
٦٠٠ طريقيهما: طريقهما، ا ج.
٦٠١ عن: مكرر في ج.
٦٠٢ طريقيهما: طريقهما، ج.
٦٠٣ به: —، ا

ويثبتون[٦٠٤] مثل هذه الأحوال في الشاهد للحيّ القادر العالم المريد الكاره منّا، ويثبتون له تعالى[٦٠٥] حالة ذاتية غير هذه الأحوال توجب له[٦٠٦] هذه الأحوال إلا كونه مريدًا وكارهًا، فإنهما يجبان له لوجود إرادة وكراهة لا في محلّ.

والشيخ أبو علي وأبو القاسم وأصحابهما وشيوخ بغداد ينفون الأحوال، وغيرهم من الشيوخ المتقدّمين لم يجر لهم قول في إثبات الأحوال ونفيها. وأقوى ما احتجّ به النافون لها هو أنه لا طريق إلى إثباتها شاهدًا وغائبًا، فيجب نفيها كما يجب نفي المعاني. وقد بيّنا بمشيئة الله تعالى[٦٠٧] هذه الطريقة، ونبيّن زيادة تبيين[٦٠٨] إذا أجبنا في هذا الباب عما يحتجّون به لإثباتها.

فأما المثبتون لها فقد احتجّوا لإثباتها بطريقين، أحدهما طريقة مجملة تشتمل على إثباتها جملةً، والثانية طريقة تختصّ إثبات كلّ واحدة من[٦٠٩] هذه الأحوال. أما الطريقة الثانية فقد احتجّوا[٦١٠] لإثبات حالة القادر له تعالى فقالوا: قد دلّ صحّة الفعل عليها في الشاهد، فيجب أن يدلّ على مثلها في الغائب، لأن الدليل متى دلّ في موضع على مدلول فإنه يدلّ عليه في كلّ موضع. قالوا: وإنما قلنا أنه يدلّ عليها في الشاهد، لأنا نجد جملتين تشتركان في جميع الصفات، نحو الوجود والحياة والعلم وغيرها، ثمّ يصحّ[٦١١] من إحداهما من الفعل ما لا يصحّ من الأخرى، فلولا أمر اختصّ به إحداهما لم يكن بأن يصحّ منها أولى من أن يصحّ من الأخرى[٦١٢]، وذلك الأمر لا بدّ من أن يكون زائدًا على ما تشتركان فيه ولا بدّ من أن يكون راجعًا إلى الجملة، لأن الفعل صحّ من الجملة، فلا بدّ أن يكون المؤثّر منها راجعًا[٦١٣] إلى الجملة، لأن ما يضاف إلى بعض الجملة فهو كالمضاف إلى غير تلك الجملة، قالوا: ولا يجوز أن يقال أن الفعل صحّ منها للقدرة الموجودة في بعضها، لأن القدرة متى لم توجب حالة للجملة وصحّ بها الفعل لزم أن تضاف الصحّة إلى محلّها الذي هو بعض الجملة، قالوا: وهذا هو

---

٦٠٤ ويثبتون: السطر الثاني ويثبتون له تعالى؛ ج.
٦٠٥ منا ... تعالى: –، ج.
٦٠٦ له: –، ج.
٦٠٧ الله تعالى: الله، ب؛ –، ج.
٦٠٨ تبيين: تبين، ج.
٦٠٩ إثبات كل واحدة من: كل واحد من إثبات، ا؛ كل واحدة من إثبات، ب ج
٦١٠ احتجوا: + بها، ا.
٦١١ ثم يصح: ويصح، ا ب؛ + (فوق السطر) خ ثم، ا.
٦١٢ فلولا ... الأخرى: –، ج.
٦١٣ راجعا: راجع، ا.

الجواب أيضًا إذا قيل: إنه صحّ منه لزيادة[٦١٤] بنية يختصّ بها، لأن البنية ترجع إلى بعض الجملة، فصحّ أنه لا بدّ من أمر يرجع إلى جملة الحيّ، وهو الذي نعبّر عنه بحالة القادر، وإنما عبّرنا عنه بحالة القادر لأن ذلك يُستعمل في اللغة فيما عليه الشيء في نفسه، يقال: كيف حالك؟ أي كيف ما أنت عليه؟ ولا يضرّنا أنه في الأصل مأخوذ من التغيّر[٦١٥]، يقال: حال يحول، إذا تغيّر، لأنّا نريد به في اصطلاحنا ما ذكرناه، وقد وجدناه مستعملاً فيه على ما ذكرناه.

والجواب: إنا سنبيّن أن صحّة الفعل لا تدلّ على هذه الحالة، ونقول: إنما صحّ منه تعالى الفعل لذاته، لا لحالة يختصّ بها. فإن قالوا: فيلزم[٦١٦] أن يصحّ من غيره لأنه ذات، قيل لهم: إنا لم نقل أنه صحّ منه لأنه ذات من الذوات، بل قلنا: لذاته، فأشرنا إلى حقيقة لا يشاركها غيرها من الذوات. وعلى أن[٦١٧] هذا يلزمكم أيضًا إذا قلتم: إنه صحّ منه لحالة، بأن يقال: فيجب أن يصحّ من كلّ ذات لها حال عندكم، فإن قلتم: إنا لم نقل أنه صحّ منه لحالة من الحالات، بل قلنا: لحالة القادر، وإنها مفارقة لغيرها من الأحوال، قيل لكم مثلها في قولنا: صحّ منه لذاته. وأما قولهم أن صحّة الفعل دلّ عليها في الشاهد، قلنا: لا نسلّم ذلك، وسنبيّن أنه لم يدلّ عليها في الشاهد أيضًا. ولو سلّمنا أنه يدلّ عليها في الشاهد لقلنا: إنه إنما يدلّ عليها[٦١٨] بواسطة القسمة التي أبطلتم بها أن يكون المصحّح له هي الجملة وصفاتها[٦١٩] أو قدرتها أو البنية التي تحتاج إليها القدرة، فأبْطِلوا أن يكون المصحّح للفعل ذاته كما أبطلتم أن يكون المصحّح لذلك ذات الجملة، لأنكم وجدتم جملتين تشتركان في الذات[٦٢٠] ويصحّ من إحداهما من الفعل ما لا يصحّ من الأخرى، فعلمتم أن المصحّح ليس هو ذات الجملة، فأرونا ذاتًا مثل ذاته تعالى ولا يصحّ منها الفعل، ثمّ احكموا بأنه ما صحّ منها لذاته. وإنما قلنا: إنه لا يدلّ على الحالة في الشاهد أيضًا، لأنا نقول: صحّ الفعل من الجملة لأمر يختصّ بعض الجملة، لا بأمر يرجع إليها، وذلك[٦٢١] الأمر هو القدرة، فهي كالآلة

---

٦١٤ لزيادة: الزيادة، ج.
٦١٥ التغير: التغيير، ا ب.
٦١٦ فيلزم: فيلزم، ج.
٦١٧ أن: -، ب.
٦١٨ في الشاهد ... عليها: - ا ج.
٦١٩ وصفاتها: أو صفاتها، ا.
٦٢٠ الذات: الذوات، ج.
٦٢١ وذلك: وذالك، ج.

للجملة في إيجادها للفعل، كما أنها تدرك بأمر يختصّ الحاسّة، كالحدقة[٦٢٢] الصحيحة، وإن لم يشع[٦٢٣] ذلك الأمر في الجملة.

واستدلّوا لإثبات حالة العالم والحيّ له تعالى بمثل الطريقة التي ذكرناها في حالة القادر، والجواب عنه ما قدّمنا. واحتجّوا لإثبات حالة العالم في الشاهد بأنه لو لم يكن إلا وجود العلم في القلب من غير إيجاب حالة للجملة للزم أن يصحّ وجود علم في جزء من القلب ووجود جهل في جزء آخر، فيلزم أن يكون عالمًا بشيء جاهلاً به على وجه واحد. والجواب: إن هذا بناء منكم على إثبات المعاني التي تذهبون إليها، وقد أبطلنا القول بها.

واحتجّ أبو هاشم وأصحابه لإثبات الحالة الذاتية له[٦٢٤] تعالى فقالوا: قد وجب له تعالى كونه قادرًا عالمًا حيًّا وموجودًا، ولا يجب لغيره هذه الأحوال، فدلّ على أن ذاته مخالفة لغيرها من الذوات، وليس يخلو إما أن تخالفها بهذه الصفات، وكيف تخالفها بها[٦٢٥] وقد وقع الاشتراك فيها؟ أو تخالفها بوجوب هذه الصفات، ووجوبها[٦٢٦] يرجع إلى أنه[٦٢٧] لا يجوز انتفاؤها أو إلى استمرار ثبوتها له تعالى لم يزل، وذلك لا يؤثّر في مخالفة الذات لغيرها[٦٢٨] بعد اشتراكهما[٦٢٩] في حقيقة الصفة. ألا ترى أنا لو قدّرنا سوادًا[٦٣٠] لا يجوز[٦٣١] انتفاؤه أو ثابتًا لم يزل لما[٦٣٢] خالف سوادًا متجدّدًا[٦٣٣] يجوز انتفاؤه؟ فلا بدّ من أن يخالفها بحالة ذاتية يختصّ بها لا تثبت لغيره.

والجواب أنه يخالفها لذاته، وكذلك كلّ ذات تخالف غيرها[٦٣٤] بنفسها. يبيّن هذا أنه لو خالفها[٦٣٥] بأمر زائد على ذاته فإن كان ذلك الأمر[٦٣٦] كالأمر الذي يختصّ به

---

٦٢٢ كالحدقة: + الحاسة، ج.
٦٢٣ يشع: يسمع، ج.
٦٢٤ الذاتية له: للذاتية لله، ج.
٦٢٥ بها: بعد، ج.
٦٢٦ ووجوبها: ووجوب، ا.
٦٢٧ أنه: حالة، ج.
٦٢٨ لغيرها: لغيره، ا ب.
٦٢٩ اشتراكهما: اشتراكها، ج.
٦٣٠ سوادًا: سوداء ب؛ سواد، ج.
٦٣١ يجوز: يجوز ب.
٦٣٢ لما: –، ج.
٦٣٣ سوادًا متجددًا: سواد متجدد، ج.
٦٣٤ غيرها: –، ج.
٦٣٥ خالفها: خالفتها، ب.
٦٣٦ كان ذلك الأمر: ذلك إن كان، ب.

غيره لم تصحّ به المخالفة، وإن لم يكن كالأمر الذي يختصّ به غيره كان ذلك الأمر هو الذي يخالف غيره، لا الذات، فصحّ أن المخالفة الذاتية لا تصحّ إلا بنفس الذات.

وأما الطريقة الأولى[٦٣٧] الشاملة لإثبات الأحوال فهي أنا نعلم ذاته تعالى، ثمّ نعلمه قادرًا عالمًا، وأحد هذه العلوم لا ينوب مناب الآخر بل يخالفه، فلو كان هذه العلوم تتعلّق بذاته فقط لناب العلم بذاته عن العلم بصفاته ولما[٦٣٨] اختلف العلوم بصفاته[٦٣٩]، فصحّ أنه لا بدّ من أمر زائد يدخل في ضمن العلم بكلّ واحد من صفاته، وقد أبطلنا القول بالمعاني، فلم يبق إلا القول بالأحوال.

والجواب أنه لا بدّ من أمر زائد يدخل في ضمن العلم بذاته، ولكن لِم قلتم أن ذلك الأمر هو حالة لذاته؟ وما أنكرتم أن يكون[٦٤٠] ذلك الأمر هو الأحكام الموجَبة عن ذاته تعالى؟ وهي صحّة الفعل الداخل في ضمن العلم بأنه قادر، وتبيّنه للمعلوم وتعلّقه به الداخل في ضمن العلم بأنه[٦٤١] عالم، وكذا[٦٤٢] في سائر صفاته، لأنه لا بدّ من أن يدخل في ضمن العلم بكلّ صفة[٦٤٣] من صفاته أمر ما راجع إلى إثبات أو إلى نفي، أو إلى إثبات فعل له أو نفي فعل عنه في صفات الأفعال.

فأما شيخنا أبو الحسين فقد قال: إن تبيُّنه للمعلوم هو[٦٤٤] حالة لذاته، وبينّا نحن في كتاب المعتمد[٦٤٥] أن ذلك حكم وليس بحالة، وبينّا فيه وفي كتاب الحدود الفصل بين الحالة وبين الحكم، وبينّا أن الحالة لا بدّ أن تكون مقصورة على الذات، لا يُحتاج في العلم بها إلى غير الذات، والحكم لا بدّ فيه من علم بأمر غير الذات، وبينّا أن تبيُّنه للمعلوم لا بدّ فيه من المعلوم وأنه أمر زائد على الذات، فلم يكن كونه عالمًا مقصورًا على الذات، فلم يكن حالة، بل هو حُكم.

وأما النافون للأحوال فاحتجّوا وقالوا[٦٤٦]: ليس تخلو الأحوال التي تثبتونها إما أن تكون معلومة والذات معلومة، أو يكون[٦٤٧] المعلوم هو الذات دون الحال، والثاني هو

---

٦٣٧ الأولى: الثانية، ا ب ج؛ وقد تقدم بيان الطريقة الثانية.
٦٣٨ ولما: فلما، ب.
٦٣٩ بصفاته: + تعالى، ا.
٦٤٠ يكون: –، ج.
٦٤١ قادر ... بأنه: –، ج.
٦٤٢ وكذا: + هذا، ج.
٦٤٣ العلم بكل صفة: كل علم بصفة، ج.
٦٤٤ هو: هي، ج.
٦٤٥ قارن كتاب المعتمد، ص ٢٠٠–٢٠١.
٦٤٦ وقالوا: فقالوا، ج.
٦٤٧ يكون: + غير، ج.

قولنا، والأوّل[٦٤٨] يلزم منه أن تكون أشياء، لأن الشيء هو الذي يصحّ أن يُعلم. ثمّ لا[٦٤٩] يخلو إما أن تكون موجودة أو معدومة[٦٥٠]، وإذا لم تقولوا: إنها معدومة، فقولوا: إنها موجودة، ومتى قلتم بوجودها لم يخل إما أن تكون قديمة أو محدثة، وإذا لم تقولوا: محدثة، فهي قديمة، فيلزمكم[٦٥١] ما يلزم الكلاّبية. وأيضًا، فإذا كانت موجودة قديمة فإما أن تكون هي ذاته تعالى أو غير ذاته أو بعض ذاته، والأوّل يقتضي نفيها، والثاني يقتضي إثبات قدماء مع الله تعالى[٦٥٢]، والثالث يقتضي أن ذاته متبعّض[٦٥٣] تعالى عن ذلك. فأجابهم الأوّلون بأن هذا إنما يلزم مَن يثبت الأحوال معلومةً بانفرادها، ونحن لا نقول بذلك، وإنما نقول: إن الذات تُعلم عليها. فقال عند ذلك النافون لها: قولكم: تُعلم الذات عليها، إما أن تعنوا به أن المعلوم هو الذات فحسب، وهو قولنا، أو تعنوا أن الذات[٦٥٤] هو المعلوم مع الحال فيتعلّق العلم بهما، فيلزمكم ما[٦٥٥] ألزمناكم.

فأجابهم الشيخ أبو الحسين فقال: إنا نعني بقولنا: إن الذات تعلم عليها، أنها تدخل في ضمن العلم بالذات، ولسنا نعني به أنها تعلم على الانفراد.[٦٥٦] هذا هو المفهوم من قولنا: إنه[٦٥٧] معلوم على الإطلاق، وإذا لم يلزمنا كونها معلومة على الانفراد[٦٥٨] لم يلزم أنها موجودة ولا أنها قديمة، لأن قولنا: موجود، يُفهم منه عند الإطلاق أنه ذات معلومة على الانفراد، أو ذات لها[٦٥٩] صفة الوجود عند شيوخنا أصحاب أبي هاشم، والأحوال أمور تُعقل تبعًا للذات تحصل عليها الذات، ومثل هذا لا يوصف بأنه موجود على الإطلاق. ولا نقول: إنها قديمة، لأنه يفيد عند الإطلاق أنه موجود على الانفراد وأنه لا أول لذلك، وإنما نقول: إن ذاته تعالى كانت عليها لم تزل. وكذا هذا هو[٦٦٠] الجواب إذا ألزمونا أن تكون هذه الأحوال مخالفة لذاته تعالى أو مماثلة أو أنها غير

---

٦٤٨ والأول: والثاني، ج.
٦٤٩ لا: —، ج.
٦٥٠ موجودة أو معدومة: معدومة أو موجودة، ا.
٦٥١ فيلزمكم: ويلزمكم، ج.
٦٥٢ تعالى: —، ا.
٦٥٣ متبعض: تبعض، ا؛ تعالى متبعض، ب.
٦٥٤ الذات: —، ج.
٦٥٥ ما: —، ج.
٦٥٦ الانفراد: انفرادها، ج.
٦٥٧ إنه: إنها، ج.
٦٥٨ الانفراد: الانفرادها، ج.
٦٥٩ لها: له، ا ب ج.
٦٦٠ هو: —، ا.

ذاته أو هي ذاته، لأن كلّ ذلك يُفهم منه عند الإطلاق أنها معلومة وموجودة[٦٦١] على الانفراد وأنها ليست كسائر الذوات الموجودة أو هي كسائر الذوات الموجودة. وكذلك قولنا: غير، يفيد عند الإطلاق أنه موجود على الانفراد وليس هو الموجود الآخر على الانفراد، ومتى توسّعنا في الأحوال بالتغاير والاختلاف فإنما نعني به أن الأمر التابع للذات الداخل في ضمن العلم بالقادر ليس هو[٦٦٢] الأمر الداخل[٦٦٣] في ضمن العلم بأنه عالم، وليس كالأمر الداخل في ضمن العلم بأنه عالم. ومتى قلنا: حال، وأفردناه [٦٦٤]بالذكر فهو توسُّع، ونعني به أنه أمر لا يُعلم بانفراده وإنما يُعقل تبعًا لغيره، ولا يصحّ التوصّل بإطلاق العبارات على جهة التوسّع في الكلام إلى إثبات المعاني على الحقيقة.

## باب في أنه تعالى[٦٦٥] يستحقّ صفات ذاته لم يزل ولا يزال وأنه لا يجوز عليه أضدادها وأنه لا ضدّ لذاته تعالى عن ذلك[٦٦٦]

وقد بيّنّا من قبل أنه تعالى قادر عالم حيّ موجود لذاته وأنه تعالى واجب الوجود بذاته، فيجب أن يكون موجودًا لم يزل، لأنه لو جاز أن لا يكون موجودًا لم يزل لم يكن واجب الوجود بذاته. وإذا[٦٦٧]وجب وجود ذاته لم يزل وجبت له هذه الصفات لم يزل، لأن ذاته توجبها وشرط الإيجاب حاصل. أما في كونه قادرًا فهو عدم المقدور لم يزل، وأما في كونه عالمًا فحصول المعلوم على الوجه الذي يصحّ أن يُعلم عليه، نحو وجود ذاته وعدم المعدوم وصحّة وجوده واستحالة وجود ما لا يصحّ وجوده، وكونه حيًّا لا شرط له. وإذا وجبت[٦٦٨] لذاته هذه الصفات استحال عليه أضدادها، لأن حصول الصفة يحيل نفيه في حال حصوله، ووجوبه[٦٦٩] يحيل ضدّه. وإذا وجبت له لم يزل لزم وجوبها لا يزال، لأن ذاته واجب الوجود لم يزل ولا يزال، فليس بأن توجب

---

٦٦١ وموجودة: وموجود، ا.
٦٦٢ هو: العلم، ج.
٦٦٣ الأمر الداخل: الدخل، ب.
٦٦٤ وأفردناه: فأفردناه، ب؛ فاردناه، ج.
٦٦٥ تعالى: –، ا ب.
٦٦٦ وأنه لا ضد لذاته تعالى عن ذلك: –، ب.
٦٦٧ وإذا: فإذا، ا.
٦٦٨ وجبت: وجب، ج.
٦٦٩ ووجوبه: فوجوبه، ب.

هذه الصفات في حال[670] أولى من حال، فلزم أن توجبها في كلّ حال. وإنما قلنا: إن ذاته واجب الوجود لم يزل ولا يزال، لأنا بيّنا أنه لا بدّ للحوادث من واجب الوجود بذاته لتنتهي الحوادث عنده، وإذا وجب وجوده لذاته استحال عليه العدم لأنه لو جاز عليه العدم لم يكن واجب الوجود بذاته ويلزم أن يوجد بغيره، وإذا استحال على ذاته العدم لزم وجوده لم يزل ولا يزال.

وبهذا تبيّن أنه[671] يستحيل أن يكون لذاته ضدّ، لأنه لو جاز أن يكون له[672] ضدّ لجاز عليه العدم وكان لا يكون واجب الوجود بذاته. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون واجب الوجود بذاته بشرط انتفاء ضدّه، فإذا وُجد[673] ضدّه عُدم؟ قيل: إنه لا بدّ من جواز العدم على ذاته ليصحّ ما قلته، فلو جاز ذلك لم يكن واجب الوجود بذاته، وقد بيّنا أنه لا بدّ من واجب الوجود بذاته.

## باب في أنه تعالى قادر على كلّ مقدور وعالم بكلّ ما يصحّ أن يُعلم[674]

أما كونه قادرًا على كلّ مقدور فالدلالة هو أنه تعالى حيّ قادر لذاته، وكلّ من هذه حاله فإنه يجب أن يقدر على كلّ مقدور. وإنما قلنا ذلك لأن الحيّ هو الذي لا يستحيل أن يقدر ويعلم، وكلّ حيّ[675] لا يستحيل في العقل أن يقدر على كلّ ما يصحّ وجوده. ألا ترى أنه لو أُخبر[676] العاقل بأن الحيّ يقدر على كلّ ما يصحّ وجوده في نفسه لما أحال ذلك من حيث كان حيًّا؟ وإنما يستحيل كون بعض الأحياء قادرًا على بعض المقدورات كمقدورات الله تعالى من حيث لا يجد قدرة عليه، وإذا كان تعالى قادرًا[677] لذاته، وهو[678] حيّ لا يستحيل أن يقدر على كلّ مقدور، لم يكن بأن يقدر على بعض المقدورات أولى من بعض، فلزم أن يقدر على كلّ مقدور. وإنما يقدر أحدنا على بعض المقدورات دون بعض، لأنه ليس بقادر لذاته على مقدور، وإنما يقدر عليه بأمر زائد على كونه حجمًا وهو القدرة، فجاز أن يقدر على بعض

---

٦٧٠ في حال: –، ب.
٦٧١ أنه: أن، ج.
٦٧٢ له: لذاته، ج.
٦٧٣ وجد: وجب، ج.
٦٧٤ ما يصح أن يعلم: معلوم، ب؛ معلوم، + (حاشية) خ ما يصح أن يعلم، ا.
٦٧٥ حي: من، ج.
٦٧٦ أخبر: أخبرنا، ا.
٦٧٧ قادرا: قادر، ج.
٦٧٨ وهو: وهي، ج.

دون بعض. فأما كونه تعالى قادرًا على أعيان أفعال العباد فسنذكره في باب مفرد إن شاء الله تعالى[٦٧٩].

وأما كونه تعالى عالمًا بكلّ ما يصحّ أن يُعلم فطريقة الدلالة عليه ما ذكرنا في كونه قادرًا على كلّ مقدور، وهو أنه تعالى حيّ عالم لذاته، وكلّ حيّ لا يستحيل أن يعلم كلّ ما يصحّ أن يُعلم. وهو تعالى عالم ببعض ذلك بذاته فليس بأن يعلم البعض أولى من البعض[٦٨٠]. وإنما يعلم أحدنا بعض المعلومات دون بعض[٦٨١]، لأنه ليس بعالم لذاته، بل لا بدّ له مع ذاته من طريق[٦٨٢] إلى العلم نحو الإدراك والنظر، ولذلك اختصاص ببعض ما يصحّ أن يُعلم، ولا مخصّص لذاته تعالى بمعلوم دون معلوم، فلزم أن يعلم الكلّ.

## باب في أنه تعالى يقدر على أعيان أفعال العباد

اختلف الشيوخ في ذلك، فذهب أبو الهذيل إلى أنه تعالى يقدر عليها، وهو الذي نصره شيخنا أبو الحسين وهو المختار عندنا. وذهب أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إلى أنه لا يوصف بالقدرة على ذلك، وهو قادر من جنس ما يقدر عليه العباد على ما لا نهاية له. ودليلنا[٦٨٣] لذلك ما ذكرناه من أنه تعالى قادر لذاته، فيجب أن يقدر على كلّ ما يصحّ أن يُقدر عليه.

وحجّة الشيوخ هو أن كونه قادرًا على ذلك يؤدّي إلى محال فكان محالاً، وثبّتوا ذلك بوجهين، أحدهما أنه يبطل ما يجب للقادر، لأنه يجب أن يقف فعله على دواعيه وصوارفه، فإن دعاه الداعي إلى إيجاده ولا منْع وجب وجوده، وإن صرفه عنه الصارف وجب أن لا يقع، فلو قدر قادران على مقدور واحد لم يمتنع أن يدعو الواحد منهما إلى إيجاده الدواعي في حال ما يصرف الآخر عن إيجاده الصوارف، فإن وُجد بطل ما يجب للقادر الذي صرفته عن إيجاده[٦٨٤] الصوارف، وإن لم يوجد بطل ما يجب للقادر الذي دعته الدواعي إلى إيجاده. والوجه الثاني هو أنهما إذا أوجداه لم

---

٦٧٩ تعالى: — ، ا.
٦٨٠ البعض: بعض، ا ب.
٦٨١ بعض: البعض، ا ب.
٦٨٢ طريق: آلة، ب.
٦٨٣ ودليلنا: ودللنا، ج.
٦٨٤ عن إيجاده: —، ب.

ينفصل حال الفعل مما لو أوجده أحدهما إذ ليس يستبدّ أحدهما بتأثير ليس للآخر، ويستحيل أن لا ينفصل تأثير المؤثّرين عن تأثير المؤثّر الواحد.

والجواب: أما الأوّل فإنه لا يؤدّي إلى بطلان ما يجب للقادر[٦٨٥]، لأن الذي ذكره[٦٨٦] هو من حقّ القادر إذا[٦٨٧] لم يخلفه في مقدوره قادر آخر، وليس هو من حقّه إذا خلفه فيه قادر آخر. ومتى كان الأمر كذلك كان من حقّ القادرَين على مقدور واحد أن يقف المقدور على دواعي كلّ واحد منهما وصوارفه على بعض الوجوه. وذلك إذا لم يكن أحدهما على الصفة التي يقع عندها ذلك المقدور أو على[٦٨٨] الصفة التي لا يقع عندها ذلك المقدور. وأما الثاني قلنا: يجب أن ينفصل تأثير المؤثّرَين عن تأثير المؤثّر الواحد تقديرًا أو تحقيقًا، وذلك حاصل في هذا الفرض إذا مانعهما قادر ثالث لا تزيد قدرته على قدرة واحد منهما، فإن فعلهما يكون أولى بالوقوع من فعل من يمانعهما. ومتى لم يمانعهما ذلك حقيقةً عرفنا انفصال تأثيرهما عن تأثير أحدهما بتقدير ذلك المانع.

ويمكن أن يُحتجّ لهم فيقال: إن كون المقدور الواحد مقدورًا لقادرَين يؤدّي إلى أن يكون الفعل الواحد حسنًا قبيحًا، وذلك محال، وهو[٦٨٩] إذا دفعا جزءاً واحدًا إلى جهة، وقصد بذلك أحدهما عبادة الله تعالى وقصد به الآخر عبادة الشيطان، كان حسنًا قبيحًا.

والجواب أن اجتماع هاتين الصفتين لفعلهما ليس بمحال. يبيّن هذا أن قبح الفعل ليس إلا أنه المختصّ بوجه لم يكن لفاعله أن يفعله لأجل ذلك الوجه، واستحقّ الذمّ به[٦٩٠] على بعض الوجوه، والحسن هو ما لفاعله أن يفعله لاختصاصه بوجه، وإذا فعله لم يستحقّ به الذمّ على وجه، فإن عُني بالقبيح والحسن هذان الحكمان لم يمتنع أن يقال: لم يكن لهذا أن يفعله وكان للآخر أن يفعله. وإن عُني به وجه الحسن والقبح لم يمتنع اجتماعهما لذلك الفعل، لأن الوجه في ذلك ليس إلا اقتران إرادتيهما بالفعل،

---

٦٨٥ للقادر: للقار، ب.
٦٨٦ ذكره: ذكرتموه، ج.
٦٨٧ إذا: إذ، ج.
٦٨٨ أو على: وعلى، ج.
٦٨٩ وهو: وهذا، ج.
٦٩٠ الذم به: + الذم، ج.

وذلك صحيح. وهذا أقوى ما احتجّوا به، وقد[691] أجبنا عنه وأعرضنا عن سائر ما أوردناه في المعتمد من احتجاجاتهم لضعفها.

## باب في أن العالم لذاته يجب أن يعلم الأشياء قبل كونها[692]

ذهب إلى ذلك جميع شيوخنا. وحكى الشيخ أبو القاسم عن هشام بن الحكم أنه تعالى لا يعلم الشيء قبل وجوده وأنه اعتلّ لذلك بأنه تعالى لو كان عالمًا لم يزل لكان عالمًا لم يزل بأن الجسم يتحرّك وأن السماء موجودة.

والذي يدلّ على صحّة قول شيوخنا أنه تعالى خلق الأشياء وأخرجها عن[693] العدم إلى الوجود، فلولا أنه كان عالمًا لم يزل بحقائق تلك[694] الأشياء وعالمًا بأجناسها لما دعاه الداعي إلى إيجادها وإلى إيجاد جنس دون جنس، فكان لا يصحّ منه[695] إيجادها. ولأنه تعالى خلق الحيوان وخلق له الحواسّ وآلات الأفعال[696] مطابقة لمنافعه ودفع مضارّه، فلولا أنه كان عالمًا بتركيب ذلك الحيوان، وتركيب أعضائه وحواسّه على الوجه الذي يصلح أن تكون آلات لمنافعه، لما تمكّن من خلقها مطابقةً لمنافعه. ولأنه تعالى عالم لذاته، والعدم غير محيل لعلم المعدوم، فيجب أن يعلم المعدوم. وإنما قلنا أن العدم لا يمنع من صحّة العلم بالمعدوم، لأنا نجد العلم من أنفسنا بصحّة إيجاد أفعالنا قبل إيجادها، ونعلم أحكامها قبل وجودها ونميّز بين أجناسها، فصحّ أن العدم غير محيل للعلم. ولأنا نعلم بأنا سنموت وأن القيامة ستقوم، والله تعالى يعلم أنا عالمون بذلك[697]، لأن هذا من الأمور الثابتة؛ والخصم يسلّم كونه تعالى عالماً بالأمور الثابتة؛ وإذا علِم أنّا عالمون بذلك، وقد دخل في ضمن ذلك أن معلوم علمِنا على ما علمناه، فهذا[698] عِلمٌ منه تعالى بالمعدوم.

فأما ما قاله هشام بن الحكم[699] من أنه يلزم من كونه عالماً لم يزل أن يوصف بأنه عالم بأن الجسم يتحرّك وأن السماء موجودة فباطل، لأن اللازم من ذلك هو أن

---

٦٩١ به وقد: وقد، ب؛ به فقد، ج.
٦٩٢ كونها: كونهما، ج.
٦٩٣ عن: من، ب.
٦٩٤ الأشياء ... تلك: —، ج.
٦٩٥ منه: —، ب.
٦٩٦ الأفعال: أفعال، ا ج.
٦٩٧ بذلك: لذلك، ب.
٦٩٨ فهذا: وهذا، ا ب ج.
٦٩٩ بن الحكم: —، ا ب.

يوصف[700] [بأنه عالم] بأن السماء ستوجد وأن الجسم سيتحرّك، وكيف يوصف [بأنه عالم] لم يزل بأن السماء موجودة وليست بموجودة؟ ويلزم أن يكون ذلك جهلاً لا علمًا. وهذا إشارة منه بأن عدم الشيء يحيل تعلّق العلم به، وقد أبطلنا ذلك. فإن احتجّ الذاهبون إلى قوله بأنه تعالى لو كان عالمًا لم يزل بأن السماء ستوجد لم يخل إذا وُجدت إما أن[701] يبقى عالمًا بأنها ستوجد أو يخرج عند وجودها من العلم بأنها ستوجد، والأوّل يقتضي[702] انقلاب علمه وكونه جهلاً بعد أن كان علمًا، والثاني يقتضي[703] خروجه عن الصفة الذاتية، وكلاهما محال، فقد[704] اختلف جواب شيوخنا عن هذه الشبهة[705]. فجواب الشيخ أبي هاشم وأصحابه عنها هو أنه لا ينقلب علمه بذلك ولا يخرج عن الصفة الذاتية، لأن العلم بأن الشيء سيوجد والعلم بأنه وُجد هو علم واحد، وإنما تتغيّر العبارات عليه بحسب تغيُّر المعلوم، فمتى كان وجوده مستقبلاً وُصف العلم بأنه علم بأنه سيوجد، فإذا وُجد وُصف ذلك العلم بأنه علم بوجوده، ومتى عدم بعد وجوده وُصف بأنه علم[706] بأنه كان موجودًا، ومثاله النهار، فإنه متى[707] كان مستقبلاً وُصف بأنه غد وإذا حضر وُصف بأنه اليوم وإذا مضى وُصف بأنه أمس، وإن كان الموصوف بهذه الصفات شيئًا واحدًا.

وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله في التصفّح[708] عن الشيخ أبي علي وعن أبي[709] القاسم الكعبي ما يدلّ على أنهما يذهبان في الجواب عن هذه الشبهة إلى أنه إذا وُجد الشيء بعد العدم فإنه يتجدّد تعلّقه به تعالى وتبيُّنه له بأنه وُجد، وأن تعلّق العلم[710] بأن الشيء سيوجد هو غير التعلّق بأنه وُجد. وهذا هو الصحيح عندنا في الجواب،[711] وسنبيّن[712] صحّته إن شاء الله تعالى، لأن عندنا أن العالم لذاته توجب ذاته التعلّق

٧٠٠ هو أن يوصف: –، ب.
٧٠١ أن: –، ج.
٧٠٢ يقتضي: –، ب.
٧٠٣ يقتضي: –، ب.
٧٠٤ فقد: وقد، ا ب ج.
٧٠٥ الشبهة: الشبه، ا.
٧٠٦ علم: عالم، ا ب ج.
٧٠٧ متى: إذا، ج.
٧٠٨ قارن تصفح الأدلة، ص ٦٥–٦٦.
٧٠٩ وعن أبي: وأبي، ج.
٧١٠ العلم: العالم، ب ج.
٧١١ عندنا في الجواب: في الجواب عندنا، ب.
٧١٢ وسنبين: سنبين، ا.

بالمعلومات على ما هي عليه، لأن المعلوم أصل لتعلّق العلم به[٧١٣] على ما هو عليه، فكان تعالى عالمًا لم يزل بأنه لا شيء غير ذاته ولا جوهر ولا جسم ولا عرض من الأعراض، فمعلوم هذا العلم هو هذا النفي، وكان[٧١٤] هذا النفي ثابتًا لم يزل، وكان عالمًا لم يزل بأنه سيُحدِث الأشياء وسيخلق الخلق وسيحسن إلى خلقه، فإذا كان عالمًا بذلك، ودواعيه حاصلة إليه، وكانت الأشياء[٧١٥] مما سيحدث، فهذا أيضًا أمر كالثابت فأوجبت ذاته تعالى العلم به. فأما وجودها فلم يكن حاصلاً، فيستحيل أن توجب ذاته التعلّق بأنه موجود، بل لو ثبت له هذا التعلّق لكان جهلاً لا علمًا تعالى عن ذلك.

وإذا صحّ هذا قلنا لأصحاب أبي هاشم: ما تعنون بقولكم: إن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وُجد؟ أتعنون به أن تعلّق العلم بأنه سيوجد مشروط بوجوده فلا يثبت هذا التعلّق إلا عند وجوده؟ فإن قالوا بذلك قيل لهم: فقد أثبتّم تعلّقًا متجدّدًا وهو قولنا – وظاهر كلامهم يقتضيه[٧١٦] – أو تعنون به[٧١٧] أن تعلّق العلم بأن الشيء سيوجد ثابت حاصل في حال كونه عالمًا بذلك، ومتعلّقه هو وجوده في وقته؟ وهذا هو الذي فسّروا به قولهم، فيقال لهم: أتقولون أن[٧١٨] وجوده في المستقبل ثابت حاصل في الوقت المستقبل؟ فإن قالوا به، قيل لهم: كيف يكون الوجود حاصلاً قبل إيجاد الفاعل للشيء وقبل وجود وقته؟ وهل هذا إلا قول بأن الشيء موجود في حال عدمه؟

فإن قيل: وأنتم إذا قلتم بتجدّد تبيّنه بأنه موجود فقد قلتم بأن[٧١٩] علمه محدَث، وقلتم: إنه لا يعلم الشيء حتى يكون، وفي ذلك موافقة هشام بن الحكم، قيل له: إنّا لا نجيز إطلاق القول بأن علمه محدَث لأنه يوهم أنه لم يكن عالمًا[٧٢٠] قبل وجوده بأنه سيوجد، وهذا خطأ. وأيضًا فالعلم عند أبي هاشم وأصحابه معنى يوجب كون العالم عالمًا، ونحن ننفي ذلك، فكيف نصف ما لا نثبته بالحدوث؟ فلو أطلقنا هذا القول

---

٧١٣ العلم به: العالم، ب.
٧١٤ وكان: كان، ج.
٧١٥ إليه وكانت الأشياء: كانت، ج.
٧١٦ يقتضيه: يقتظه، ج.
٧١٧ به: –، ب.
٧١٨ أن: –، ج.
٧١٩ بأن: بأنه، ب.
٧٢٠ عالمًا: + به، ب.

لأوهم هذا الخطأ أيضًا[٧٢١]. وأيضًا، فالعلم في اللغة هو كون العالم عالمًا، وذاك يفيد ذاته وتعلّقه بالمعلوم، فلو أطلقنا القول بأن علمه محدَث لوصفنا ذاته مع تعلّقه بكونه محدثًا، وهذا الإيهام أشدّ استحالةً من الوجهَين الأوّلين.

فإن عنى السائل بعلمه تعلّقه بالمعلوم، لأنه قد يسمّى بذلك في توسّع المتكلّمين، قلنا: إنّا نقول أنه عالم لم يزل بأنه سيُحدِث الأشياء وعالم[٧٢٢] بحقيقة كلّ شيء وعالم[٧٢٣] بما تكون عليه في حال حدوثها، إلا أنه لا يوصف بأنه عالم بأنها محدثة موجودة، وإنما يتجدّد تعلّقه بوجودها في حال وجودها، وليس يمتنع[٧٢٤] تجدّد أحكام ذاته الموجَبة عنه بحسب تغيّر شروطها، كما يتغيّر إدراكه للمدركات بحسب وجودها وإن كان يدركها لذاته. وقولنا في هذا الباب مخالف لما يقوله هشام ومن نصر قوله، لأنه لا يصفه عالمًا لم يزل بأنه سيوجد الأشياء، وإنما يعلمها إذا أوجدها، ولهذا قال: لو كان عالمًا لم يزل لكان عالمًا بأن الجسم يتحرّك، لأن عنده لا يتعلّق العلم إلا بالموجود، فقولنا مباين لقوله.

فإن قيل: أليس[٧٢٥] قد قلتم أنه علِم عند وجود الشيء ما لم يكن عالمًا؟ وهذا هو العلم المحدَث، قيل له: إنا لا نقول بما ذكرتَه أيضًا[٧٢٦]، لأن ظاهره يفيد أنه قد علم ما كان يصحّ أن يُعلم وكان لا يعلمه ثمّ علمه، وقبل وجود الشيء يستحيل أن يُعلَم موجودًا، وإنما يصحّ أن يُعلم كذلك عند وجوده، وإنما الذي يصحّ أن يُعلم هو أنه سيوجد، وقد كان عالمًا بذلك لم يزل، وإذا كان عالمًا بما ذكرناه استحال أن يقال: علم ما لم يكن عالمًا به، وإذا كان هذا الموجود مطابقًا لما كان عالمًا بأنه سيوجد كان عند وجوده هو ما علم أنه سيوجد. ألا ترى أن من أُمر بأن[٧٢٧] يكتب خطًّا مخصوصًا فكتبه فإن العقلاء بأسرهم يقولون بأنه كتب الخطّ الذي كان يعلمه وأنه أتى بما[٧٢٨] أمر به، وإن كان لا خطّ[٧٢٩] ولا ترتيب[٧٣٠] ولا إحكام قبل الكتابة، لماّ وُجد المكتوب مطابقًا

---

٧٢١ أيضًا: —، ج.
٧٢٢ وعالم: وعالمًا، ا ج.
٧٢٣ وعالم: وعالمًا، ا ب ج.
٧٢٤ يمتنع: بممتنع، ب.
٧٢٥ أليس: ألستم، ب.
٧٢٦ أيضًا: —، ب.
٧٢٧ بأن: أن، ج.
٧٢٨ بما: ما، ب.
٧٢٩ خط: خطا، ج.
٧٣٠ ترتيب: تركيب، ب.

لما كان يتصوّره قبل الكتابة ولمّا[٧٣١] وجد المكتوب مطابقًا لما يتصوّره الآمر؟ يزيده بيانًا أن العلم بالكتابة هو تصوّره لها، فإذا[٧٣٢] وقع المكتوب مطابقًا لما تصوّره[٧٣٣] صحّ أن يقال: إنما الصورة المعلومة من قبل.

واحتجّ أصحاب أبي هاشم لقولهم أن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده في حال وجوده، بأن العلم والخبر والدليل تتّفق في التعلّق، فإذا كان الخبر عن الشيء بأنه سيوجد والدليل على أنه سيوجد خبرًا عن وجوده في وقت وجوده ودليلاً على وجوده في وقت وجوده فكذلك العلم بأنه سيوجد. مثال ذلك إذا أخبر الصادق بأن زيدًا سيموت غدًا فإنّ خبره عن ذلك يكون خبرًا عن موته في غدٍ ودليلاً عليه. ألا ترى أنا نستدلّ بخبره على موته في الغد، حتّى إذا جاء الغد علمنا أنه مات؟

والجواب أن قولنا في الخبر والدليل بأنه سيوجد كقولنا في العلم، فكما نقول في العلم بأنه متعلّق بسَيوجد، ولا يتعلّق بالوجود في حال الوجود، فكذلك نقول في الخبر والدليل. والذي ذكروه من المثال دليل لنا عليهم، وذلك لأن الخبر بأنه سيموت زيد لو كان خبرًا عن موته في وقته للزم إذا أخبر الصادق بذلك على الإطلاق بأن قال: سيموت،[٧٣٤] أن[٧٣٥] نعلم بهذا الخبر موته إذا مات، ومعلوم أنّا لا نعلم ذلك، وإنما نعلم به أنه سيموت في المستقبل. وكذلك إن قال: سيموت غدًا، ولم نعلم مجيء الغد، فإنا لا نعلم موته. فأما إذا علمنا الغد فإنا نعلم موته باستدلال آخر وهو أن الصادق أخبر باقتران موته بالغد، وقد جاء الغد، فلا بدّ من وجود موته، فصحّ أنه لا بدّ مع الخبر بأنه سيموت من تعلّق آخر بأنه مات باستدلال آخر بدليل غير الخبر، فكذلك هذا في العلم. ولهذا إذا علمنا أن الشمس ستطلع، وكنّا في بيت مسدود الكوى وطلعت، فإنا لا نعلم طلوعها. وليس لأحد أن يقول: إنما لم نعلم طلوعَها لأنا لا نعلم وقت طلوعها على التفصيل، لأنا متى علمنا وقت طلوعها استدللنا باقتران الطلوع بالوقت كما ذكرناه في موت زيد في الغد. وهذا الجواب أولى مما ذكرناه في المعتمد.

---

٧٣١ ولما: لمّا، ا ب ج.
٧٣٢ لها فإذا: هو فاذن، ج.
٧٣٣ تصوره: يتصوره: ج.
٧٣٤ سيموت: + زيدًا، ج.
٧٣٥ أن: بأن، ا ب.

واحتجّ قاضي القضاة للقول بأن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده بأنا[736] لو قدّرنا العلم بأنه سيوجد باقيًا إلى وقت وجوده لم يخل إما أن يكون علمًا بوجوده أو يبقى علمًا بأنه سيوجد، والأوّل هو قولنا، والثاني يقتضي أن ينقلب العلم جهلاً، والشيء لا تنقلب ذاته ببقائه.

والجواب: إنّا نقول أنه يبقى اعتقادًا متعلّقًا بسيوجد، وإذا وُجد فإنه يسمّى جهلاً، فيتغيّر اسمه ولا تنقلب ذاته، لأن الجهل قد يكون من جنس الاعتقاد المتعلّق[737] بالشيء على ما هو به، ولكن يتغيّر[738] اسمه بتغيّر متعلّقه مطابقًا له أو غير مطابق. ويقال له: ما أنكرت على من يمتنع في[739] هذا التقدير من وصف هذا العلم بأنه عِلم بأنه سيوجد ومن وصفه بأنه علم بوجوده، كما تمتنع أنت في علم الله تعالى بأن الكافر لا يؤمن إذا قدّر الإيمان موجودًا منه، فلا تصف علمه[740] بأنه علم بأنه لا يؤمن ولا علم بأنه يؤمن؟ فإن قيل: إذا أثبتّم أنه تعالى عالم[741] بالأشياء قبل كونها فقد سلّمتم أن المعدوم شيء في عدمه، وليس ذلك من قولكم، قيل له: إنا لا نمنع[742] من أن يُسمّى المعدوم شيئًا[743] على طريق[744] اللغة، وإنما نمنع من أن يكون في عدمه ذاتًا متعيّنة في نفسها كما يقوله أبو هاشم وأصحابه. ولا يتبيّن الفرق بين القولين إلا بأن نتكلّم في هذه المسألة.

## باب في أن المعدوم هل هو ذات في عدمه أم لا

اختلف شيوخنا في ذلك فذهب أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إلى أنه ذات في عدمه، وذهب أبو الهذيل وهشام بن عمرو[745] الفوطي والبرذعي وأبو القاسم الكعبي إلى أنه ليس بذات في عدمه، إلا أن أبا القاسم يسمّيه شيئًا في عدمه. وشيخنا أبو الحسين يذهب إلى أنه ليس بذات في عدمه، وهو الذي نختاره. وينبغي أن نبيّن حقيقة الذات والشيء لتتبيّن حقيقة اختلافهم في ذلك.

---

٧٣٦ بأنا: أنا، ج.
٧٣٧ المتعلق: للمتعلق، ج.
٧٣٨ يتغير: تغير، ا؛ تغيير، ب.
٧٣٩ في: من، ب.
٧٤٠ تصف علمه: تقف عليه، ج.
٧٤١ عالم: –، ج.
٧٤٢ نمنع: نمتنع، ج.
٧٤٣ شيئا: شيء، ج.
٧٤٤ طريق: طريقة، ج.
٧٤٥ عمرو: عمر، ا.

والذات هو ما يصحّ تعلّق العلم به بعينه على انفراده[٧٤٦]. ومعنى قولنا: بعينه، أنه[٧٤٧] يصحّ أن يُعلم متميّزًا من مخالفيه وأمثاله، وقولنا: بانفراده، احتراز[٧٤٨] عن الصفة؛ لأنها تُعلم تبعًا للذات لا بانفرادها. فأما قولنا: شيء، فقد يُستعمل بمعنى الذات، ويُستعمل بمعنى أنه يصحّ أن يُعلم ويُخبَر عنه. حُكي عن سيبويه أنه قال أن قولنا: شيء، يقع على كلّ[٧٤٩] ما يصحّ أن يُعلم ويُخبر عنه، وهذا يدخل فيه الذات والصفة والنفي وما يتصوّر، كثاني القديم تعالى والفناء[٧٥٠] وغير ذلك، لأن كلّ ذلك يصحّ أن يُعلم ويُخبر عنه. فمن قال من الشيوخ أن المعدوم شيء في عدمه، وهو يذهب إلى أنه ذات في عدمه، فإنه استعمل فيه الشيء بمعنى أنه ذات. ومن قال: ليس بذات، وقال: هو شيء، فإنما عنى[٧٥١] أنه يصحّ أن يُعلم وليس بذات، أي يتصوّر كثاني القديم تعالى.

ثم اختلف من قال أنه ذات في عدمه، هل له صفة يخالف بها ويماثل في عدمه، فقال بعضهم: له صفة، وهو مذهب قاضي القضاة، وقال أنها في الجوهر كونه[٧٥٢] جوهرًا وأنها تقتضي التحيّز بشرط الوجود الحاصل له من الفاعل. وقال بعضهم: هو ذات فقط وليست له صفة، وهو مذهب أبي إسحاق بن عيّاش.

والذي يدلّ لصحّة ما نختاره هو[٧٥٣] أن الأصل في كون المعدوم معلومًا هو ما نجده من العلم بأفعالنا قبل إيجادها ونميّز[٧٥٤] أجناس بعضها من بعض وأحكامها قبل إيجادها، ومعلوم أنا نجد هذه العلوم علومًا بصورها عند وجودها وإحكامها. ألا ترى أن ما[٧٥٥] نجده من العلم بالخطّ فإنا نجده علمًا بصور[٧٥٦] الحروف عند وجودها وصورة ترتيبها عند وجودها؟ وكذلك ما نعلمه من مقدورات الله تعالى نحو علمنا بالسواد الذي يقدر عليه تعالى[٧٥٧] فإنا نجد هذا العلم علمًا بهيئة السواد عند الوجود ولا نجده علمًا بأمر هو معدوم يوجب هيئة السواد عند الوجود، وكذلك في جميع ما نعلمه من

---

٧٤٦ على انفراده: –، ب.
٧٤٧ أنه: أن، ب.
٧٤٨ احتراز: احترازٌ، ا ب.
٧٤٩ كلّ: –، ب.
٧٥٠ والفناء: والبقى، ج.
٧٥١ فإنما عنى: فإنه عنى به، ا.
٧٥٢ كونه: هو كونه، ب.
٧٥٣ هو: وهو، ا ب ج.
٧٥٤ ونميز: ونمييز، ب.
٧٥٥ أن ما: أنما، ا.
٧٥٦ بصور: بصورة، ا ب.
٧٥٧ تعالى: –، ج.

أجناس الأشياء، فعلمنا أن تصوّر حقائقها وأحكامها هو الذي يثبت في عقولنا قبل وجودها وإحكامها، وكان هذا هو العلم بالمعدوم. وأقوى العلوم هو ما نجده من أنفسنا، فصحّ أن العلم بالمعدوم هو تصوّر، وأنه لا يتعلّق بشيء بعينه، وهو كالعلم بما نتصوّره من ثاني القديم تعالى والتي لا وجود لها كالفناء والإدراك واجتماع الضدّين، ويجري هذا العلم مجرى العلم بجملة أفعال[٧٥٨] مرتّبة محكَمة كالخطوط المختلفة والصنائع، فإن كلّ صانع وخطّاط يجد العلم بصورها. وليس في العدم ترتيب ولا إحكام عند الجميع، وهذه العلوم، وهي تصوّر حقائق الأشياء والإحكامات المختلفة، ليس لها متعلّق[٧٥٩] ثابت لا في العدم ولا في الوجود. ولهذا توجد الأشياء وتعدم وتثبت الأحكام[٧٦٠] وتزول وهذه العلوم ثابتة في العقول، فبطل قول من قال أن العلم بالمعدوم هو علم بشيء معيّن في نفسه وأن له صفة ثابتة يخالف بها ما يخالف ويماثل بها الموافق.

واحتجّ من قال أنها ذوات معيّنة في العدم بأشياء، أقواها أن القادر تتعلّق قدرته بالمقدور المعدوم، والتعلّق لا يُعقل إلا بين ذاتين. والجواب: ما تعنون بتعلّق القادر بمقدوره؟ إن عنيتم به أن أمرًا زائدًا على قدرته يثبت بينه وبين شيء معيّن في العدم ويُسمّى تعلّقًا، قيل لكم: ولِم قلتم: إن للقادر هذا التعلّق بمقدوره؟ وقيل لكم: دلّوا أوّلاً على أن المعدوم في عدمه ذات معيّنة في نفسها حتّى يمكنكم إثبات هذا التعلّق بينهما، فإنا لا نعقل من تعلّق القادر بمقدوره أكثر من أنه لمكان قدرته يصحّ أن يجعل حجمًا، مثلاً، أو سوادًا أو حركة أو صوتًا.

ومنها أنا نعلم أفعالنا قبل إيجادها ونميّز بين أجناسها ونجد علمنا متعلّقًا بالمقدورات[٧٦١]، والتعلّق لا يكون إلا بين ذاتين وشيئين. والجواب: إن عنيتم بأنّا[٧٦٢] نجد للعلم بالمعدوم تعلّقًا[٧٦٣] أنا نعلم شيئًا معيّنًا في العدم، ونجد علمنا[٧٦٤] مضافًا إليه بعينه كما نجد علومنا بالأشياء الموجودة المتعيّنة، كان دعوى، وقيل لكم: دلّوا على أن المعدوم ذات ليثبت بينه وبين العلم هذا[٧٦٥] التعلّق. وإن عنيتم أنا نجد العلم بالمعدوم متعلّقًا بأمر يتصوّر، وكذلك نميّز بين الأجناس قبل وجودها، كما نجد علمنا بما

---

٧٥٨ أفعال: أفعالنا، ا ب.

٧٥٩ متعلق: تعلق، + (حاشية) متعلق: بيان، ا؛ تعلق، ب.

٧٦٠ الأحكام: + في الأفعال، ج.

٧٦١ بالمقدورات: + (حاشية) خ بالمعدومات، ا.

٧٦٢ بأنا: أنا، ا ب ج.

٧٦٣ للعلم بالمعدوم تعلقًا: العلم بالمعدوم متعلقًا، ا ب.

٧٦٤ ونجد علمنا: ويجده علمًا، ا.

٧٦٥ هذا: –، ب.

يتصوّره خصومنا من قدرة الله تعالى وعلم وصاحبة وولد، ونفصل بين ما ننفيه من القدرة وما ننفيه من العلم والولد، فهو مسلّم، لكنه لا يدلّ على أمر في العدم متعيّن في نفسه، وقد بيّنّا في استدلالنا أن علمنا بأفعالنا وتمييزنا بين أجناسها دليل لنا عليهم.

ومنها أن أحدنا يقصد إلى إيجاد فعل دون فعل وجنس دون جنس، فلو لم يعلم شيئًا متعيّنًا في العدم لما صحّ منه القصد إلى إيجاده دون غيره. والجواب أن من مذهبكم أن في العدم في كلّ وقت من أجناس مقدورنا ما لا نهاية له، لأن للأفعال[٧٦٦] عندكم اختصاصًا[٧٦٧] بوقتها، وإذا كان مقدورنا لا نهاية لجنسه مما نقصد إلى إيجاده فقد قلتم: إن القادر منّا لا يقصد إلى إيجاد شيء بعينه، لأنه لا يمكنه تمييزه من أمثاله.

وأيضًا، فالساهي عندكم يوجد شيئًا[٧٦٨] من دون داعٍ ومن دون علم بعين[٧٦٩]، فكيف يستقيم ما قلتم على أصولكم؟ وأيضًا، فإن كان القادر يقصد إلى إيجاد شيء معيّن، فدلّوا على أن في العدم شيئًا معيّنًا ليتمّ دليلكم. وإنما يقصد القادر منّا إلى إيجاد ما يتصوّره مما يعلم أنه سيصير شيئًا به وتتعلّق منفعته بوجوده[٧٧٠]، كما يقصد إلى إيجاد جملة مرتّبة محكمة، وإن كان لا ترتيب ولا إحكام في العدم، فيقع ما يوجده ويحكمه مطابقًا[٧٧١] لتصوّره وقصده. وعلى أنه يلزمهم على جميع استدلالهم أن يكون الوجود عندهم صفة وجود في العدم، لأن عندهم تتعلّق القدرة بالذات على أن تجعلها على صفة الوجود، وكذلك العلم والقصد، ومتى قالوا: ليست صفة[٧٧٢] وجود في العدم مع تعلّق القدرة والعلم والقصد بالذات عليها، فكذلك الذات في العدم.

ومنها أن تأثير القادر ليس إلا إثبات صفة الوجود للذات، وكونه ذاتًا وصفة للذات[٧٧٣] ليس بالقادر، فلا بدّ من أن يكون ذاتًا في العدم والوجود، ولا بدّ أن تكون له صفة ذاتية في العدم توجب له صفة أخرى عند الوجود، وهي التي تخالف بها الذات[٧٧٤] الموجودة لذات أخرى تخالفها وتماثل بها ما يوافقها. ولأن تأثير القادر لا يُعقل إلا في شيء، فلا بدّ أن يكون المعدوم شيئًا، فيُثبت له القادر صفة الوجود.

---

٧٦٦ للأفعال: الأفعال، ج.
٧٦٧ اختصاصًا: اختصاص، ب.
٧٦٨ شيئًا: شيء، ج.
٧٦٩ بعين: معين، ج.
٧٧٠ منفعته بوجوده: فتعقبه لوجوده، ج.
٧٧١ مطابقًا: طابقا، ج.
٧٧٢ صفة: –، ج.
٧٧٣ للذات: الذات، ج.
٧٧٤ الذات: الذوات، ج.

والجواب: إنا قد بيّنا فيما تقدّم أن وجود الشيء هو ذاته وليس الوجود صفة، وبيّنا احتجاجاتهم لذلك وأجبنا عنها، فسقط ما بنوا على ذلك. وقولهم: إن تأثير القادر لا يكون إلا في شيء، قيل لهم:[٧٧٥] إن تأثير القادر على ضربين، أحدهما إثبات صفة لشيء، نحو تحريك الجسم وتسكينه، والآخر جعل ذات وشيء، فما قالوه غير مسلّم على الإطلاق.

## باب في أنه تعالى واحد لا مثل له

اعلم أنا نقول فيه: إنه تعالى واحد على معانٍ مختلفة، منها أنه واحد في الإلهية، أي هو مستحق[٧٧٦] للعبادة وحده لا يستحقّها غيره، ومنها أنه لا يجوز عليه التجزّؤ، ومنها أنه لا مثل له تعالى في صفاته الذاتية ولا يوصف بها غيره على الحدّ الذي توصف بها ذاته تعالى. ونحن ندلّ أوّلاً على أنه تعالى قديم واجب الوجود بذاته، لا قديم واجب الوجود بذاته غيره، فنبيّن[٧٧٧] أنه تعالى واحد في الوجوه التي ذكرناها وأنه يوصف بأنه واحد لأجلها.

ودليلنا لذلك هو أنه لو كان في الوجود قديمان واجبا الوجود بذاتيهما لم ينفصل الاثنان منهما عن واحد، وهذا محال، فما أدّى إليه يكون[٧٧٨] محالاً. وإنما قلنا: إنه لا ينفصل الاثنان عن الواحد منهما، لأنه كان لا يستبدّ أحدهما بأمر ليس للآخر[٧٧٩]، والانفصال بين الذاتين المثلين لا يكون إلا بأمر يختصّ به أحدهما. وإنما قلنا ذلك لأنه لا مكان لهما فيختصّ أحدهما بمكان ليس للآخر، ولا أوّل لوجودهما ولا آخر فيختصّ أحدهما بزمان ليس للآخر، وما يقدر عليه أحدهما أو يعلمه يجب أن يقدر عليه الآخر ويعلمه لما تقدّم، وما يفعله أحدهما يجب أن يكون فعلاً للآخر، وما يصحّ أو يجب لأحدهما يجب أن يصحّ ويجب للآخر. وإنما قلنا: إنه يستحيل أن لا ينفصل الاثنان من الواحد، لأن الثاني يجب أن ينفصل وجوده من أن لا يوجد، وإذا لم ينفصل كان تسميته بالثاني لغواً، وكلّ ما لا معنى تحته يجب نفيه.

---

٧٧٥ لهم: له، ا ب ح.
٧٧٦ أي هو مستحق: المستحق، ج.
٧٧٧ فنبين: ونبين، ج.
٧٧٨ يكون: كان، ج.
٧٧٩ للآخر: هو للآخر، ا.

وإذا صحّ هذا وجب أن لا يجوز التجزّؤ على ذاته، لأن الجزء الثاني يجب[٧٨٠] أن يكون قديمًا واجب الوجود بذاته، فيجب أن يكونا مثلين غير منفصلين عن واحد، ووجب أن لا يكون له مثل في صفاته الذاتية، لأن تماثلهما في القدم ووجوب الوجود يقتضي أن تكون ذات أحدهما كذات الآخر وصفات ذات أحدهما كصفات ذات[٧٨١] الآخر موجَبة عن ذاته، فيجب في مثله أن يوجد مثل صفات ذاته. وإذا كان القديم الواجب الوجود واحدًا[٧٨٢] ثبت أنه القادر لذاته وحده وأنه الفاعل وحده لأصول النعم التي بها يستحقّ العبادة، فكان واحدًا في الإلاهية.

واستدلّ أصحابنا للقول بأنه واحد فقالوا: لو كان معه قديم ثانٍ[٧٨٣] لكان ذاته كذاته ولوجب أن يكونا قادرين على ما لا نهاية له، وهذا محال، فما أدّى إليه يكون محالاً. وبيّنوا أنه لو كان معه قديم لكان مثلاً له كما قدّمناه نحن، وبيّنوا أنه يجب أن يكونا قادرين لذاتيهما[٧٨٤] على ما لا نهاية له كما قدّمناه. قالوا: وإنما قلنا: إن إثبات قادرين على ما لا نهاية له[٧٨٥] محال، لأنّا لو قدّرنا التمانع بينهما بأن رام أحدهما تحريك الجسم يمنةً في حال ما رام الآخر تحريكه يسرةً لم يخل[٧٨٦] إما أن يوجد مرادهما، وذلك محال لأن في ذلك اجتماع الضدّين، أو لا يوجد مرادهما أو مراد أحدهما، وذلك محال لأنه يدلّ على ضُعفهما أو ضعف أحدهما، وفيه نفي كونهما قادرين للذات أو أحدهما، أو يوجد مرادهما ولا يوجد، وهذا أشدّ استحالة من القسمَين الأوّلين، فما أدّى إلى هذه الأقسام المستحيلة يكون محالاً، وهو إثبات القديم الثاني. فإن قيل: إنهما حكيمان[٧٨٧] فلا يتمانعان، قيل له: إن حكمتهما لا تمنع من تقدير التمانع بينهما، وعند تقدير ذلك نعلم أن إثبات القديم الثاني يؤدّي إلى الأقسام المستحيلة التي ذكرناها.

وذكر قاضي القضاة رحمه الله تعالى أن التمانع بينهما يصحّ[٧٨٨] لكونهما قادرين على الضدّين، ولا حاجة إلى شرط زائد. ألا ترى أن القادرين النائمين يتمانعان وإن لم يكن لهما داعٍ[٧٨٩] ولا إرادة؟ وربّما يقول أصحابنا: إنهما إذا كانا حيّين صحّ[٧٩٠] أن

---

٧٨٠ يجب: لا بد من، ج.
٧٨١ ذات: –، ج.
٧٨٢ واحدًا: واحد، ج.
٧٨٣ ثانٍ: ثاني، ا ب.
٧٨٤ لذاتيهما: لذواتهما، ج.
٧٨٥ له: –، ا.
٧٨٦ يخل: –، ج.
٧٨٧ حكيمان: حكيمين، ا.
٧٨٨ بينهما يصح: يصح بينهما، ج.
٧٨٩ داعٍ: داعي، ا ب.

يختلفا في الداعي، ويصحّ أن يكون فعل الضدّين حكمةً بأن يكونا لطفَين لمكلّفين على البدل، وإذا صحّ اختلافهما في الداعي صحّ أن يقدّر التمانع بينهما.

وبيّنا نحن في كتاب المعتمد[٧٩١] أن الداعي شرط في صحّة وقوع الفعل من القادر. ألا ترى أنه يقدر على مقدورات كثيرة على حدّ واحد، فليس بأن يقع منه مقدور أولى من مقدور؟ فلا بدّ من أمر زائد يختار [له] بعض مقدوره على بعض، وليس إلا الداعي. فأما القادر الساهي فلا يوقع فعلاً إلا لداعٍ، إلا أنه لا يذكره. وإذا صحّ هذا لم نُسلّم على الإطلاق ما ادّعوه من أن كلّ حيّين يصحّ اختلافهما في الداعي، وإنما نسلّم ذلك في الحيّين منّا لأنه يجوز عليهما الجهل والظنّ والتبخيت[٧٩٢] وفعل القبيح، فيلزم فينا صحّة الاختلاف في الدواعي.[٧٩٣] وليس كذلك إذا كان الحيّان عالمين لذاتيهما[٧٩٤] وكانا حكيمين،[٧٩٥] فإنه يستحيل اختلافهما في الدواعي. يبيّن هذا أن ما يعلمه أحدهما يعلمه الآخر، فإذا علم أحدهما أن الفعل حكمة ودعاه الداعي إلى إيجاده فلا بدّ من أن يدعو الآخر الداعي إلى إيجاده، خصوصًا وقد بيّنا فيما تقدّم أن ما يفعله أحدهما يكون فعلاً للآخر لأن مقدورهما واحد والداعي واحد، ومتى قدّرنا إيجاد الضدّين لطفًا لم يجز أن يكونا[٧٩٦] لطفًا إلا على البدل، فيتخيّران بين فعلهما، ولا بدّ من ترجيح الداعي[٧٩٧] إلى أحدهما، وإذا ترجّح داعي أحدهما إلى إيجاد أحد الضدّين ترجّح أيضًا[٧٩٨] داعي الثاني، فيكون ذلك فعلهما، فصحّ أنه لا يمكن أن نقدّر التمانع بين هذين، ومتى قدّرنا بينهما كان تقدير المستحيل، فلا يمتنع أن يؤدّي إلى أقسام مستحيلة.

وبيّنا في كتاب[٧٩٩] المعتمد أيضًا أنّا لو سلّمنا صحّة تقدير التمانع بينهما بأن سلّمنا تغاير مقدورهما واختلاف داعيهما لم نسلّم أنه إذا لم يوجد مرادهما أن[٨٠٠] ذلك يدلّ

---

٧٩٠ صح: يصح، ا.
٧٩١ قارن كتاب المعتمد، ص ٥٥٠ وما بعد.
٧٩٢ والتبخيت: والبخت، ا.
٧٩٣ في الدواعي: −، ب.
٧٩٤ لذاتيهما: لذواتهما، ج.
٧٩٥ حكيمين: حكمين، ا.
٧٩٦ أن يكونا: −، ج.
٧٩٧ ترجيح الداعي: ترجيح الدواعي، ا؛ ترجح الدواعي، ب.
٧٩٨ أيضًا: −، ب.
٧٩٩ كتاب: −، ب ج.
٨٠٠ أن: مكرر في ب.

على ضعفهما وكونهما[٨٠١] غير قادرين لذاتيهما. فإن قيل: أليس كلّ واحد منهما منع الآخر من وجود مراده، وذلك ضعف؟ قيل له: إنه لم يمتنع وجود مرادهما لضعف في قدرتهما، وإنما امتنع لاستحالة وجودهما والحال تلك[٨٠٢]، لأنه ليس وجود مراد أحدهما أولى من وجود مراد الآخر، لأن كلّ واحد منهما يقدر من جنس المقدور الذي هو ضدّ لما يرومه الآخر على ما لا نهاية له، وكذلك الآخر يقدر على ما لا نهاية له، ولا يكون وجود أحد المرادين بالوقوع أولى من الآخر إلا بإيجاد ما لا نهاية له، وذلك محال، فصحّ أن كون مراد أحدهما أولى بالوقوع محال، ووجودهما محال، وعدم وقوع المحال من القادر لا يُعَدّ ضعفًا. ألا ترى أن القادر الواحد منّا إذا دعاه الداعي إلى الجمع بين الضدّين نحو الكون في المكانين فامتنع ذلك عليه لم يعدّ ذلك ضعفًا فيه لأنه رام المستحيل؟ فكذلك فيما نحن فيه، والصحيح من الدلالة على الوحدانية ما بدأنا به.

وذكر أصحابنا أن السمع يصحّ أن يكون دليلاً على وحدانيّته تعالى لأنه يصحّ أن تُعلم حكمته تعالى قبل العلم بأنه لا مثل له،[٨٠٣] فيصحّ أن يُعلم صدق محمّد عليه السلام ويُعلم كون السمع دليلاً، وقد ورد السمع بأنه تعالى واحد لا مثل له، نحو قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ... وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (١١٢ الإخلاص ١و٤) و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٤٢ الشورى ١١) إلى غير ذلك من الآيات.

وهذا تمام[٨٠٤] القول في التوحيد، وأما الكلام على المخالفين للمسلمين في أبواب التوحيد هذا موضعه.

## باب الكلام عليهم

اعلم أن المخالفين لهم[٨٠٥] في ذلك هم الفلاسفة وهم أصناف وفرق[٨٠٦]، منهم الدهرية والثنويّة والمجوس والصابئة وفرق النصارى وغيرهم من الفلاسفة المنكرين لملّة الإسلام. فأما المتأخّرون من الفلاسفة القائلون بملّة الإسلام فإنهم يخالفونهم في حقيقة

---

٨٠١ وكونهما: وكونها، ا.
٨٠٢ والحال تلك: —، ا ب.
٨٠٣ له: + تعالى، ب ج.
٨٠٤ تمام: إتمام، ج.
٨٠٥ لهم: عليهم، ب.
٨٠٦ وفرق: —، ب.

الإسلام على الحدّ الذي يعتقده المسلمون ويوافقونهم في[٨٠٧] ذكر أصوله، ثمّ يخرّجونه على أصول المتقدّمين من الفلاسفة الذين ذكرنا أصنافهم، فهم[٨٠٨] مخالفون لهم أيضًا في أبواب التوحيد وغيره من أصول الإسلام. واعلم أن كلّ هؤلاء الأصناف من الفلاسفة المنكرين لملّة الإسلام والقائلين بها أطبقوا على أصول خالفوا بها ملّة الإسلام، ثمّ اختلفوا فيما بينهم[٨٠٩] في التفريع على تلك الأصول، وقد شرحنا قول كلّ[٨١٠] فرقة في كتاب المعتمد، وسنشير إلى ما تدين به كلّ فرقة على الاختصار.

أما الذي اتّفقوا عليه فهو القول بأن مدبّر العالم هو موجب لأفعاله غير موجد لها على سبيل الصحّة كما يقوله المسلمون، واتّفقوا على أن الأجسام لا أوّل لوجودها، واتّفقوا على أن الحركات المحدّثة لا أوّل لها. ثمّ فيهم[٨١١] من قال: إن العالم على ما نراه عليه كان كذلك لم يزل ويبقى كذلك لا يزال، وفيهم من قال: بل أصول العالم كانت[٨١٢] لم تزل وتركيبه محدَث. فأما ما اختلفوا فيه من التفريع على هذه الأصول:

مقالة الدهرية، قالوا: إن العالم مركّب من أصول أربعة، الرطب واليابس والحارّ والبارد، وكان مركّبًا لم يزل من هذه الأصول. ثمّ قال بعضهم: لم يكن فيها خامس، وإنما اختلفت الأشياء وأفعالها في العالم لاختلاف اختلاطها وغلبة بعضها على بعض، قالوا: وأفعالها وحركاتها وتغيّراتها طباع[٨١٣] منها. وقال غير هؤلاء: بل[٨١٤] لا بدّ من خامس فيها يدبّرها ويفعل فيها وهو الروح، وإن الروح لم يزل يتحرّك فيها، ويقلّ الروح في بعض الأشياء ويكثر في البعض، ويظهر في البعض ويخفى في البعض. وكذلك الطبائع الأربع تكثر في بعض الأشياء وتقلّ في البعض، فلذلك تختلف الأشياء في العالم وتختلف الأفعال والحركات. وزعموا أن هذه الخمسة كانت كذلك لم تزل وحركاتها لا أوّل لها وأفعال الروح طباع منها فيها، فهؤلاء جعلوا الروح بمنـــزلة البارئ تعالى المدبّر للعالم.

---

٨٠٧ حقيقة ... في: الجملة مكررة في ج.
٨٠٨ فهم: وهم، ب.
٨٠٩ بينهم: بليهم، ا.
٨١٠ كل: ــ، ج.
٨١١ لها ثم فيهم: لوجودها ثم منهم، ج.
٨١٢ كانت: كان، ج.
٨١٣ طباع: طبائع، ج.
٨١٤ بل: ــ، ا.

مقالة الثنوية. وقالت المانوية: بل أصول العالم التي تركّب منها هما[٨١٥] النور والظلمة، والنور خمسة أجناس، وكذلك الظلمة خمسة أجناس، واحد من الخمسة روح في النور وواحد من الخمسة الظلمية[٨١٦] روح فيها. قالوا: كانا متباينين[٨١٧] لم يزل وكان النور في العلوّ فلا نهاية له من جهاته الثلاث، وكانت الظلمة في السفل ولا نهاية لها من جهاتها الثلاث، وإنما يتناهيان من الجهة التي يتلاقيان[٨١٨] منها. قالوا: كانا كذلك لم[٨١٩] يزل، ثمّ امتزجا فحدث من امتزاجهما العالم بما فيه، قالوا: والنور خير بطبعه[٨٢٠] والظلمة شريرة بطبعها، فكلّ خير في العالم فمن النور وكلّ شرّ في العالم فمن الظلمة. فهؤلاء جعلوا الأصول قديمة وأثبتوا النور مدبّرًا[٨٢١] بمنـــزلة الباري سبحانه، فما خالفوا أهل الدهر في أصول مقالتهم[٨٢٢] إلا في أمور يسيرة.

مقالة المجوس. والمجوس ثنوية، قالوا بالنور والظلمة، قالوا: فالنور[٨٢٣] الأعظم الذي يسمّونه يزدان هو الله والظلمة هو الشيطان، وأفعال النور والظلمة عندهم طباع. وقال بعضهم: إن الله والشيطان قديمان، وقال بعضهم: الشيطان محدَث حدث من فكرة رديئة أو شكّ رديء شكّه يزدان. ويقولون: إن الأرواح من الله والأجساد[٨٢٤] من الشيطان، وكلّ خير فمن الله وكلّ شرّ فمن الشيطان. وهذه المقالة هي مقالة الثنوية، وإنما خالفوهم في عبارات.

مقالة الصابئة. حكي عنهم القول بالنور والظلمة كقول الثنوية، وقيل أن مذهبهم مذهب الحرّانية، وهم ينتسبون إلى حرّان، وهو موضع، وهم يقولون: إن للعالم صانعًا أحكم الفلك وجعل نجومه[٨٢٥] مدبّرة لما في العالم، وأضافوا ما يحدث في العالم من الحيوان والنبات إلى النجوم، وحُكي أنهم يعبدون النجوم، ونحتوا الأصنام على صورها يعبدونها بالنهار إذا غابت النجوم، وهم يقولون: إن النجوم توجب التدبير بطباعها.

---

٨١٥ هما: هو، ا.
٨١٦ من الخمسة الظلمية: في الخمسة الظليمة، ا.
٨١٧ متباينين: مباينين، ا ج.
٨١٨ يتلاقيان: يتنافيان، ج.
٨١٩ لم: مكرر في ا.
٨٢٠ بطبعه: + قالوا، ج.
٨٢١ مدبرا: مدبر، ج.
٨٢٢ في أصول مقالتهم: -، ج.
٨٢٣ فالنور: بالنور، ا.
٨٢٤ والأجساد: والأجسام، ج.
٨٢٥ نجومه: لحوصه، ا.

مقالة الفلاسفة القائلين بملّة الإسلام[٨٢٦]. قالوا: إن للعالم صانعًا وهو الباريء تعالى، لكنه موجب بذاته، أوجب العقل، ثمّ العقل أوجب عقلاً آخر وفلكًا، ثمّ أثبتوا العقول عشرة والأفلاك تسعة، وبعض العقول أوجب البعض والأفلاك، وأوجبت العقول النفوس أيضًا نفوس الأفلاك[٨٢٧] وغيرها من النفوس، ويقولون: إن العقول هي الملائكة وإنها تفيض الخير والعلوم على النفوس، ثمّ حدثت الأسباب والمسبَّبات إلى أن حدث[٨٢٨] عالم الطبيعة وما فيه من الكون والفساد، ثمّ تنتهي هذه الأسباب والمسبَّبات إلى واجب الوجود وهو الباريء.

وأثبتوا العالم بما فيه موجودًا لم يزل كما أن الباريء موجود لم يزل، إلا أنهم يصفون العالم محدَثًا، وكذلك ما في العالم بمعنى أن العالم بما فيه هو مركَّب من الموادّ، فوجوده معلول بأجزائه، وكلّ وجود معلول فهو محدَث[٨٢٩].

ووصفوا الباريء قادرًا عالمًا حيًّا وإن كان موجبًا، إلاّ أنهم لا يفسّرون هذه الصفات على المعاني التي يقول بها المسلمون. وحُكي عن أرسطاطاليس أنه تعالى لا يعلم إلا ذاته، وقال المتأخّرون منهم[٨٣٠]: إنه تعالى يعلم ذاته وغيره من الأشياء الكلّية، ولا يعلم الجزئيّات، ولم يثبتوا له تعالى إلا فعلاً واحدًا وهو العقل الأوّل، ثمّ بعض الأسباب توجب البعض، ثمّ هي أفعال الله سبحانه[٨٣١] بوسائط الأسباب الموجبة. ثمّ لكلّ واحد من الفرق الذين[٨٣٢] ذكرناهم خرافات ذكرناها في كتاب المعتمد.

فأما النصارى فقد قالوا بالعقل والنفس، وهم فلاسفة يونانية خرّجوا دين عيسى عليه السلام والتوحيد الذي جاء به على أصول الفلاسفة، وقالوا بأن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم: أقنوم الأب وهو ذات الباريء تعالى، وأقنوم الابن وهو علمه تعالى[٨٣٣]، وأقنوم روح القدس وهو حياته تعالى، وأشاروا بالروح والعلم إلى العقل والنفس وقالوا أن علمه اتّحد بعيسى دون غيره من الأقانيم، فصار إلاهًا بعد ما كان إنسانًا وأن عيسى هو خالق الخلق وأنه سيُحيي الموتى على اختلاف بينهم.

---

٨٢٦ الإسلام: السلام، ج.
٨٢٧ الأفلاك: للأفلاك، ج.
٨٢٨ حدث: حدوث، ج.
٨٢٩ محدث: محدوث، ج.
٨٣٠ منهم: –، ب.
٨٣١ الله سبحانه: لله سبحانه، ا؛ الله تعالى، ج.
٨٣٢ الذين: الذي، ا؛ التي، ج.
٨٣٣ تعالى: –، ب.

فيقال لهؤلاء الفرق: إنا قد بينّا فيما تقدّم أن الأجسام والأعراض محدَثة حدوثًا[٨٣٤] زمانيًا بمعنى أنه سبقها عدم، وبينّا أن الحوادث يجب أن يكون لها أوّل، فبطل قول الجميع، من[٨٣٥] قال أن العالم موجود[٨٣٦] لم يزل على ما هو عليه، أو قال أن الأصول قديمة والتركيب محدَث، كما قالته الثنوية، لأن النور والظلمة أجسام عندهم[٨٣٧]، فلهذا قالوا: إن العالم حدث من امتزاجهما فكانا محدثين. ثمّ يقال لهؤلاء الفرق: أما ترون الإحكام الحاصل في جملة[٨٣٨] العالم وأجزائه[٨٣٩] المطابق لمنافع الحيوان، خصوصًا[٨٤٠] الآدمي، وآلات الحيوان وأعضائه وحواسّه المركّبة تركيبًا موافقًا للمنفعة وغير ذلك من النبات والأشجار والثمار[٨٤١]؟ والإحكام الموافق للمنفعة لا يكون إلا بتركيب[٨٤٢] وترتيب مخصوص يجب أن يقدّم فيه بعض الأجزاء ويؤخّر البعض[٨٤٣]، وهذه المركّبات تحتمل تركيبًا آخر غير مطابق للمنافع[٨٤٤]، فهلاّ استدللتم بذلك على أن لها صانعًا قادرًا مختارًا عالمًا حيًّا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، عزيزًا لا يتعذّر عليه فعل ولا يمتنع عليه مراد، وعليمًا لا يخفى عليه شيء ويستحيل عليه السهو والغلط، يدبّر العالم بحسب منافع العباد ويدبّر العباد بحسب مصالحهم؟ بل غلطتم في إضافتها إلى طبائع جاهلة لا حياة لها ولا قدرة ولا اختيار. فأنتم بين أمرين: إما أن تضيفوا ذلك إلى شيء واحد كالطبع الواحد للعالَم الذي قال به بعضكم، أو تضيفوا ذلك إلى أسباب كثيرة وطباع[٨٤٥] يحدث بعضها في بعض، وبطلان الأوّل ظاهر، لأنه إن كان شيئًا واحدًا فكيف تحصل به[٨٤٦] أمور كثيرة مختلفة وترتيبات متفاوتة مع جواز حصولها على[٨٤٧] ترتيب آخر وتركيبات مخالفة للأولى؟ وعند هذا اضطرّوا فقالوا[٨٤٨]: إن الطبيعة حكيمة

---

٨٣٤ حدوثًا: –، ج.
٨٣٥ من: ممن، ب.
٨٣٦ موجود: موجودًا، ا.
٨٣٧ عندهم: –، ب.
٨٣٨ جملة: –، ب.
٨٣٩ وأجزائه: –، ب.
٨٤٠ خصوصًا: خصوص، ج.
٨٤١ النبات والأشجار والثمار: الأشجار والثمار والثمار، ج.
٨٤٢ بتركيب: تركيب، ا.
٨٤٣ ويؤخر البعض: على بعض، ب.
٨٤٤ للمنافع: للمنفعة، ب.
٨٤٥ وطباع: وطبائع، ج.
٨٤٦ به: –، ج.
٨٤٧ على: مع + (حاشية) على، ج.
٨٤٨ فقالوا: وقالوا، ا.

تبتدئ بما يجب البداية به، ثمّ ينتهي[٨٤٩] الترتيب إلى تمام الغاية المطلوبة المتعلّق بها المنفعة. وقد بيّنّا استحالة ذلك منها[٨٥٠].

وأما إضافتها إلى أسباب كثيرة مختلفة فغلط أيضًا، لأنه لا بدّ في حدوث تلك الأسباب من ترتيب مخصوص تحدث عليه لتؤثّر في إحكام المسبَّب، فمَن رتّب تلك الأسباب هذا الترتيب دون ترتيب آخر مخالف[٨٥١] لها؟ ولهذا قد يحدث بعض الأسباب عندهم، فتحدث منها مسبّبات غير مطابقة للمنفعة، كالذي يحدث من الأصابع الزائدة والخنثى والأعلم. وإن قالوا: إنها ترتبت[٨٥٢] هذه الترتيبات بالاتّفاق، قيل لهم: فلِم[٨٥٣] اتّفق هذا الترتيب ولم يتّفق الترتيب المخالف للمنفعة، لولا مرتِّب حكيم مختار رتّبها إما ابتداءً أو[٨٥٤] بأسباب مرتّبة موجبة للترتيب المطابق للمنفعة دون المخالف لها؟

فإن قيل: فإن كان مدبّر العالم مختارًا حكيمًا عليمًا فلِم وقع في العالم الأسباب الموجبة للفساد والحيوانات المؤذية والغرق والحرق إلى غير ذلك؟ قيل له: إنه إذا دلّ[٨٥٥] الإحكام المطابق[٨٥٦] للمنفعة على قادر عليم حكيم لم يبطل إثباته بما ذكرتَه، بل وجب أن يقال: إما أن تضاف الأسباب المفسدة إلى غير الحكيم كما قاله جهّال الثنوية المانوية والديصانية والمجوس[٨٥٧] والصابئة، أو يقال: إن فاعل الخير والشرّ والنافع والضارّ واحد، وإنما فعل ذلك الضرر والضارّ لوجوه حكمة نافعة في الدين والتكليف كما يقوله المسلمون، فإذا[٨٥٨] بطل الأوّل ثبت الثاني.

والذي يدلّ على بطلانه هو أنه لا يخلو إما أن يضيفوا المضارّ إلى حيّ مختار كما قاله المجوس، فإنهم أضافوها إلى الشيطان، أو إلى جماد موجب كما أضافه قوم إلى الظُّلمة أو إلى الطبائع، وكلاهما باطل. أما إضافتها إلى طبع موجب أو ظلمة مطبوعة على الشرّ فباطل، لأن الطبع والظلمة[٨٥٩] قديمان عندهم، فلماذا لم يوجبا هذه الشرور من قبل؟ فإن قالوا: إنه لا بدّ من حدوث أسباب ووسائط حتى ينتهي الترتيب إلى

---

٨٤٩ ينتهي: ينهي، ب.
٨٥٠ منها: منه، ا ب ج.
٨٥١ مخالف: مخالفا، ا.
٨٥٢ ترتبت: قد رتبت، ا.
٨٥٣ فلم: فلماذا، ج.
٨٥٤ أو: وإما، ا.
٨٥٥ إذا دل: ادل، ا.
٨٥٦ المطابق: المطابقة، ا.
٨٥٧ والمجوس: –، ا.
٨٥٨ فإذا: وإذا، ج.
٨٥٩ الطبع والظلمة: الظلمة والطبع، ج.

تبتدئ بما يجب البداية به، ثمّ ينتهي[٨٤٩] الترتيب إلى تمام الغاية المطلوبة المتعلّق بها المنفعة. وقد بيّنّا استحالة ذلك منها[٨٥٠].

وأما إضافتها إلى أسباب كثيرة مختلفة فغلط أيضًا، لأنه لا بدّ في حدوث تلك الأسباب من ترتيب مخصوص تحدث عليه لتؤثّر في إحكام المسبّب، فمَن رتّب تلك الأسباب هذا الترتيب دون ترتيب آخر مخالف[٨٥١] لها؟ ولهذا قد يحدث بعض الأسباب عندهم، فتحدث منها مسبّبات غير مطابقة للمنفعة، كالذي يحدث من الأصابع الزائدة والخنثى والأعلم. وإن قالوا: إنها ترتبت[٨٥٢] هذه الترتيبات بالاتّفاق، قيل لهم: فلِم[٨٥٣] اتّفق هذا الترتيب ولم يتّفق الترتيب المخالف للمنفعة، لولا مرتِّب حكيم مختار رتّبها إما ابتداءً أو[٨٥٤] بأسباب مرتّبة موجبة للترتيب المطابق للمنفعة دون المخالف لها؟

فإن قيل: فإن كان مدبّر العالم مختارًا حكيمًا عليمًا فلِم وقع في العالم الأسباب الموجبة للفساد والحيوانات المؤذية والغرق والحرق إلى غير ذلك؟ قيل له: إنه إذا دلّ[٨٥٥] الإحكام المطابق[٨٥٦] للمنفعة على قادر عليم حكيم لم يبطل إثباته بما ذكرتَه، بل وجب أن يقال: إما أن تضاف الأسباب المفسدة إلى غير الحكيم كما قاله جهّال الثنوية المانوية والديصانية والمجوس[٨٥٧] والصابئة، أو يقال: إن فاعل الخير والشرّ والنافع والضارّ واحد، وإنما فعل ذلك الضرر والضارّ لوجوه حكمة نافعة في الدين والتكليف كما يقوله المسلمون، فإذا[٨٥٨] بطل الأوّل ثبت الثاني.

والذي يدلّ على بطلانه هو أنه لا يخلو إما أن يضيفوا المضارّ إلى حيّ مختار كما قاله المجوس، فإنهم أضافوها إلى الشيطان، أو إلى جماد موجب كما أضافه قوم إلى الظُّلمة أو إلى الطبائع، وكلاهما باطل. أما إضافتها إلى طبع موجب أو ظلمة مطبوعة على الشرّ فباطل، لأن الطبع والظلمة[٨٥٩] قديمان عندهم، فلماذا لم يوجبا هذه الشرور من قبل؟ فإن قالوا: إنه لا بدّ من حدوث أسباب ووسائط حتى ينتهي الترتيب إلى

---

٨٤٩ ينتهي: ينهي، ب.
٨٥٠ منها: منه، ا ب ج.
٨٥١ مخالف: مخالفا، ا.
٨٥٢ ترتبت: قد رتبت، ا.
٨٥٣ فلم: فلماذا، ج.
٨٥٤ أو: وإما، ا.
٨٥٥ إذا دل: ادل، ا.
٨٥٦ المطابق: المطابقة، ا.
٨٥٧ والمجوس: -، ا.
٨٥٨ فإذا: وإذا، ج.
٨٥٩ الطبع والظلمة: الظلمة والطبع، ج.

هذه الشرور، قيل لهم: فإذن الظلمة وحدها ليست بموجبة، ويقال لهم: فلماذا لم توجب تلك الوسائط من قبل فتحدث هذه الشرور من قبل؟ فإن قالوا: لموانع عارضة ارتفعت باستعداد حصل[٨٦٠] لأسباب حدثت، قيل لهم: فلماذا لم ترتفع تلك العوارض من قبل، ولماذا لم تحصل الأسباب التي حصل بها الاستعداد، لأن هذه الشرور يصحّ حصولها من قبل، وكذلك أسبابها، والموجب لها قديم؟ وليس كذلك هُويّ الثقيل لأنه إنما ينـــزل على ترتيب، لأنه يستحيل حصوله في الثالث قبل أن يحصل في الثاني، فكذلك الشرور وأسبابها ووسائطها.

فإن قالوا: إن المادّة إنما تستعدّ لقبول الصور بحركات الأفلاك، ودورانها لا يمكن أن تحصل في حالة واحدة كنـــزول الثقيل، وإنما تستعدّ شيئًا فشيئًا، فتحدث الحوادث شيئًا فشيئًا، وهذا[٨٦١] يذكره المتأخّرون من الفلاسفة، وهذا لا يمكن إيراده من الثنوية، لأنهم يقولون بحدوث الفلك، فإن نقلوه إلى مذهبهم أجبنا الكلّ، وقيل لهم: أليست[٨٦٢] المادّة كانت من قبل أو كانت لم تزل، وحركات الأفلاك لا أوّل لها، فما من دورة توجب استعداد المادّة لحدوث صورة وشرّ[٨٦٣] إلا ويصحّ أن تستعدّ المادّة لأمثال تلك الصورة والشرور، فلزمكم أن توجب تلك الدورة جميع[٨٦٤] أمثال تلك الصورة والشرور أو لا توجب شيئًا منها، لأنه[٨٦٥] ليس بأن توجب البعض أولى من بعض. وأيضًا، فالهوامّ المؤذية والسباع في أبدانها[٨٦٦] ضروب من الإحكام والترتيب، فلا يصحّ حصولها بطبع أو ظلمة مطبوعة، فبطل[٨٦٧] ما ظنّوه.

وإن قالوا: إن الموجب للشرّ محدَث، كما قاله المجوس في الشيطان أو الفكرة[٨٦٨] والشكّ، قيل لهم: إن حدث لا بمحدِث بطل الطريق إلى إثبات أصل الشرّ، وقيل: ما أنكرتم أن تحدث الشرور لا بمحدِث؟ وإن أحدثها الله تعالى[٨٦٩] بواسطة أو بغير واسطة لزم أن يكون شريرًا. وأما إن أضافوها إلى حيّ قادر مختار لم يخل إما أن يكون جسمًا أو عرضًا أو لا جسمًا ولا عرضًا، فإن كان عرضًا لم يصحّ أن يكون قادرًا حيًّا،

---

٨٦٠ حصل: احصل، ج.
٨٦١ وهذا: وهذه، ا.
٨٦٢ أليست: ليست، ا؛ اليس، ج.
٨٦٣ وشر: شرء ب.
٨٦٤ جميع: + (فوق السطر) استعداده، ا.
٨٦٥ لأنه: لأنها، ا.
٨٦٦ أبدانها: بدانها، ج.
٨٦٧ فبطل: فيبطل، ج.
٨٦٨ أو الفكرة: والفكرة، ج.
٨٦٩ تعالى: –، ج.

والعلم بذلك ضروري، وإن كان جسمًا فمحدِثه هو الله تعالى[٨٧٠]، فإن خلقه ليفعل الشرّ لزم أن يكون الله سبحانه شريرًا تعالى[٨٧١] عن ذلك. ويلزم أن يكون[٨٧٢] قادرًا على الخير، لأن القدرة[٨٧٣] يجب أن تتعلّق بالخير والشرّ، ولا[٨٧٤] بدّ أن يكلّفه الله[٨٧٥] تعالى فعل الخير ويمنعه من الشرّ[٨٧٦]، فيكون مكلّفًا ليحسن منه تعالى خلقه وإقداره، كما يقول المسلمون في خلق إبليس، فيكون في فعله الشرّ[٨٧٧] قد أتى من قبل نفسه والله بريء من شرّه، ويلزم أن لا يقدر على إحداث الحيوانات المؤذية، لأن الجسم لا يقدر على فعل الجسم ولا على إحيائه وإقداره. وإن كان لا جسمًا ولا عرضًا لزم فيه ما ألزمناه في الجسم الحيّ، فتكون الشرور من فعله ويكون قد أتي من قبل نفسه، ولم يكن للعقلاء طريق إلى إثباته ولا إلى كونه خالقًا للحيوانات المؤذية، لأنه تعالى يصحّ أن يكون خالقها ويحسن منه ذلك بأن يخلقها لمنافعها ولانتفاع الإنسان بها ضروبًا[٨٧٨] من الانتفاع، وتكون فيها مصلحة دينية، وهو أن يُرهبنا بها ويُذكرنا بمضارّها[٨٧٩] العقاب بها في الآخرة، وتكون لنا في التحرّز من مضارّها مصلحة بأن نترك المعاصي لله تعالى ونحترز من ذلك أشدّ من احترازنا من مضارّ[٨٨٠] الحيوانات المؤذية، وإن وصلت إلينا مع التحرّز من مضارّها عوّضنا على ذلك بأعواض عظيمة، وإذا صحّ أن يكون الله تعالى خالقها لم يبق طريق إلى العلم بأن غيره خالقها، فيجب نفيه. وقد دلّ السمع على أنه تعالى هو المختصّ بخلقها.

فإن قالوا: كلّ ضرر قبيح، فلا يحسن خلقه[٨٨١] لما ذكرتم، قيل لهم: هذا خطأ، فإن كثيرًا من[٨٨٢] المضارّ يحسن، كالمشاقّ في طلب الأرباح[٨٨٣] والعلوم والفصد والحجامة، وسنُظهر هذا من بعد إن شاء الله تعالى.

---

٨٧٠ تعالى: –، ا ب.
٨٧١ تعالى: + الله، ج.
٨٧٢ يكون: + الله، ب.
٨٧٣ القدرة: القدر، ج.
٨٧٤ ولا: فلا، ج.
٨٧٥ الله: –، ب.
٨٧٦ الشر: + فيمنعه، ج.
٨٧٧ الشر: الشرور، ج.
٨٧٨ ضروبا: بضروب، ا.
٨٧٩ بمضارها: بعاذبها، ج.
٨٨٠ مضار: –، ج.
٨٨١ خلقه: تعلقه، ج.
٨٨٢ من: + الأرباح، ج.
٨٨٣ الأرباح: –، ج.

دليل على أهل الطبائع وعلى الثنويّة[٨٨٤]: لو سلّمنا أن الظلمة شيء واحد وأنه جسم فهو أنا نجد الطبائع وغيرها من الأجسام مشتركة في حقيقة الجسمية متباينة في الصور، فنجد بعضها نارًا وهواءً وماءً وأرضًا، وهذه هي الطبائع عندهم. فلا يخلو إما أن تكون تباينت لا لأمر أو لأمر ما تباينت، فإن تباينت لا لأمر لم تكن بالتباين أولى من الاشتراك، ولا يجوز أن تتباين لذواتها، لأنها مشتركة في ذلك، فليس بأن يكون بعضها نارًا وبعضها هواءً بأولى من العكس، فلا بدّ من غير له تباينت، وذلك الغير[٨٨٥] لا بدّ من أن يكون لها به تعلّق إما بالحلول فيها أو بالمجاورة ليوجب كونها على صورها، فإن كان حالاً[٨٨٦] فيها فلا بدّ أن يكون أشياء[٨٨٧] مختلفة، لأنها لو كانت متماثلة لزم أن تكون الطبائع على صورة واحدة. وإن كانت مختلفة فلِم كان بأن يحلّ ما له كان نارًا في هيولى[٨٨٨] النار بأولى من أن يحلّ في الهواء فيكون نارًا؟ وكذا هذا[٨٨٩] في سائر تلك[٨٩٠] العلل. وإن كانت مجاورة لها لم تكن إلا جسمًا أو جوهرًا، فلِم كان بأن يكون مفارقًا للطبائع أولى بكونه[٨٩١] علّة في صورها ولِم باينها في ذلك؟ ولِم[٨٩٢] كان ما يجاور هيولى[٨٩٣] النار بأولى من أن[٨٩٤] يجاور هيولى الهواء؟ وكذا هذا في غيرهما، وإن[٨٩٥] لم يكن له بها[٨٩٦] تعلّق لم يخل إما أن يكون موجبًا أو مختارًا، فإن كان موجبًا، سواء[٨٩٧] كان واحدًا أو أكثر من واحد لم يكن بأن يوجب كون النار نارًا بأولى من أن يوجب كون الهواء نارًا، وفي ذلك كون هذه الطبائع على صورة واحدة أو الطبيعة الواحدة[٨٩٨] على صور الطبائع كلّها، فلم يبق إلا أن يكون قادرًا مختارًا، ولا[٨٩٩] يخلو إما

---

٨٨٤ الثنوية: الثونية، ا.
٨٨٥ الغير: الامر، ب.
٨٨٦ حالاً: + في صور، ج.
٨٨٧ أشياء: مكرر في ب.
٨٨٨ هيولى: هاولا، ج.
٨٨٩ وكذا هذا: وهكذى هنا، ب؛ وكذى، ج.
٨٩٠ تلك: –، ج.
٨٩١ مفارقًا للطبائع أولى بكونه: –، ب؛ مفارقا للطبائع أولى بكونها، ا؛ مفارقا للطابع أولى بكونه، ج.
٨٩٢ ولم: ولو، ج.
٨٩٣ هيولى: هيوا، ج.
٨٩٤ من أن: بأن، ب؛ بها، ج.
٨٩٥ وإن: فان، ب.
٨٩٦ له بها: لها به، ج.
٨٩٧ سواء: + أن، ا.
٨٩٨ الطبيعة الواحدة: طبيعة الواحد، ج.
٨٩٩ ولا: فلا، ج.

أن يكون جسمًا أو لا يكون جسمًا، فإن كان جسمًا لزم فيه ما يلزم[٩٠٠] في تباين الطبائع، ولم يباين الطبائع مع مشاركته لها في الجسمية، فصحّ أنه لا بدّ من أن يكون غير جسم. وإن كان محدَثًا لزم أن يكون له محدِث، وينتهي إلى واجب الوجود لذاته، وهو الله تعالى الذي يختصّ[٩٠١] بالصفات التي أثبتناها له[٩٠٢]، وأن لا يكون له مثل ولا شريك ولا ضدّ ولا ندّ، تبارك الله ربّ العالمين.

## باب في ذكر ما يلزم هؤلاء على مقالتهم

أما الدهرية فإنه يلزمهم إذا قالوا: إن الطبائع متنافرة متضادّة، أن لا تكون ممتزجة[٩٠٣] بل متباينة، فيبطل قولهم: إنها كانت ممتزجة لم تزل، ولا ينفعهم عذرهم بأنها لو كانت متباينة لم يجز أن[٩٠٤] تمتزج، لأن[٩٠٥] هذا تمسّك بالمذهب مع لزوم[٩٠٦] ما يبطله، ويلزمهم[٩٠٧] أن يبيّنوا مَن حملها على المزاج، وفيه بطلان قولهم أنه لا شيء غير الطبائع. وهذا الإلزام[٩٠٨] ظاهر على من لا[٩٠٩] يُثبت الخامس وهو الروح. فأما من يُثبت الروح فإنه لم يجعلها علّة في امتزاجها، فيلزمهم ما ألزمناهم. وإن جعلوا الروح حاملة لها على المزاج لم يخل إما أن تكون الروح جسمًا أو غير جسم[٩١٠]، ويلزم في الأمرين أن تكون محدَثًا، لأنهم جعلوا الروح سائحة في الطبائع، فيلزم أن لا تنفكّ من الأمور المتجدّدة فتكون محدَثًا، ولا بدّ من أن يكون محدِثه هو الواجب الوجود وهو الله تعالى، ويبطل الطريق إلى إثبات الروح ويجب إثبات الباريء تعالى.

وأما الثنوية فإنه يلزمهم أن لا يمتزج النور والظلمة، لأنهما متضادّان، فإن أثبتوا ثالثًا حملهما على الامتزاج بطلت التثنية، وإن[٩١١] جعلوا الامتزاج من فعل النور أضافوا

---

٩٠٠ يلزم: لزم، ج.
٩٠١ الذي يختص: ويختص، ب.
٩٠٢ له: + تعالى، ب.
٩٠٣ ممتزجة: ممازجة، ج.
٩٠٤ أن: لأن، ج.
٩٠٥ لأن: لا، ج.
٩٠٦ لزوم: الزوم، ج.
٩٠٧ ويلزمهم: إلا، ب.
٩٠٨ الإلزام: بما الزم، ج.
٩٠٩ لا: لم، ا.
٩١٠ جسم: جسما، ج.
٩١١ وإن: فإن، ا.

أن يكون جسمًا أو لا يكون جسمًا، فإن كان جسمًا لزم فيه ما يلزم[٩٠٠] في تباين الطبائع، ولم يباين الطبائع مع مشاركته لها في الجسمية، فصحّ أنه لا بدّ من أن يكون غير جسم. وإن كان محدَثًا لزم أن يكون له محدِث، وينتهي إلى واجب الوجود لذاته، وهو الله تعالى الذي يختصّ[٩٠١] بالصفات التي أثبتناها له[٩٠٢]، وأن لا يكون له مثل ولا شريك ولا ضدّ ولا ندّ، تبارك الله ربّ العالمين.

## باب في ذكر ما يلزم هؤلاء على مقالتهم

أما الدهرية فإنه يلزمهم إذا قالوا: إن الطبائع متنافرة متضادّة، أن لا تكون ممتزجة[٩٠٣] بل متباينة، فيبطل قولهم: إنها كانت ممتزجة لم تزل، ولا ينفعهم عذرهم بأنها لو كانت متباينة لم يجز أن[٩٠٤] تمتزج، لأن[٩٠٥] هذا تمسّك بالمذهب مع لزوم[٩٠٦] ما يبطله، ويلزمهم[٩٠٧] أن يبيّنوا مَن حملها على المزاج، وفيه بطلان قولهم أنه لا شيء غير الطبائع. وهذا الإلزام[٩٠٨] ظاهر على من لا[٩٠٩] يُثبت الخامس وهو الروح. فأما من يُثبت الروح فإنه لم يجعلها علّة في امتزاجها، فيلزمهم ما ألزمناهم. وإن جعلوا الروح حاملة لها على المزاج لم يخل إما أن تكون الروح جسمًا أو غير جسم[٩١٠]، ويلزم في الأمرين أن تكون محدَثًا، لأنهم جعلوا الروح سائحة في الطبائع، فيلزم أن لا تنفكّ من الأمور المتجدّدة فتكون محدَثًا، ولا بدّ من أن يكون محدِثه هو الواجب الوجود وهو الله تعالى، ويبطل الطريق إلى إثبات الروح ويجب إثبات الباريء تعالى.

وأما الثنوية فإنه يلزمهم أن لا يمتزج النور والظلمة، لأنهما متضادّان، فإن أثبتوا ثالثًا حملهما على الامتزاج بطلت التثنية، وإن[٩١١] جعلوا الامتزاج من فعل النور أضافوا

---

٩٠٠ يلزم: لزم، ج.
٩٠١ الذي يختص: ويختص، ب.
٩٠٢ له: + تعالى، ب.
٩٠٣ ممتزجة: ممازجة، ج.
٩٠٤ أن: لأن، ج.
٩٠٥ لأن: لا، ج.
٩٠٦ لزوم: اللزوم، ج.
٩٠٧ ويلزمهم: إلا، ب.
٩٠٨ الإلزام: ما الزم، ج.
٩٠٩ لا: لم، ا.
٩١٠ جسم: جسما، ج.
٩١١ وإن: فإن، ا.

إليه الشرّ[٩١٢]. وإن[٩١٣] قالوا: مازجها ليُلينها ويحسّنها،[٩١٤] نسبوا إلى النور الجهل، لأن الظلمة لا تقبل الحسن واللين، أو نسبوا إلى الظلمة الخير وهو قبول اللين والحسن، وكذلك هذا يلزمهم إذا قالوا: مازجها ليؤدّها ويمنعها من الشرّ. وإن قالوا: إن الظلام أسَرَ النور، أضافوا القوّة على الأسر إلى الظلمة، وذلك خير، وأضافوا الضعف إلى النور، وذلك شرّ. ويقال لهم: إذا كانا ضدّين وأفعالهما[٩١٥] متضادّة هلا فعلت الظلمة[٩١٦] ضدّ الامتزاج حين رام النور[٩١٧] ممازجتها؟ وفي ذلك تباهمما[٩١٨] لم يزل ولا يزال.

فأما من أثبت منهم ثالثًا قهرهما على الامتزاج، وهم المرقيونية، فيقال لهم: أقديم ذلك الثالث أم محدَث؟ فإن قالوا: قديم، قيل: موجب أو مختار؟ فإن قالوا: موجب، قيل: فهلا أوجب امتزاجهما[٩١٩] لم يزل؟ ويقال لهم: أفامتزاجهما[٩٢٠] خير أم[٩٢١] شرّ؟ فإن قالوا: خير، كان ذلك الثالث من جنس النور، وإن قالوا: شرّ، كان من جنس الظلمة، ويبطل الثالث. وإن قالوا: هو مختار، قيل: أفاختياره[٩٢٢] لامتزاجهما خير أم[٩٢٣] شرّ؟ ويعود ما ألزمنا[٩٢٤] على الموجب، فيقال[٩٢٥] لهم: فإن كان قادرًا مختارًا وهو قديم لزم أن يكون هو واجب الوجود بذاته، وصفاته ما ذكرناها، فيكون هو الله تعالى، ويبطل ما هذوا به من امتزاجهما وغير ذلك من السخف الذي لفّقوه. وإن قالوا: هو محدَث، لزم أن ينتهي حدوثه[٩٢٦] عند الباريء سبحانه وتعالى، ويلزمهم على قولهم: إنه[٩٢٧] لا خير إلا مِن النور ولا شرّ إلا من الظلمة، أن لا يصدر الشرّ من النور ولا الخير من الظلمة، ونحن نجد النور يدلّ الظالم على موضع المظلوم والظلام يستره،

---

٩١٢ الشر: الشرور، ا.
٩١٣ وإن: فإن، ا.
٩١٤ ليلينها ويحسنها: لليتها ولخشنها، ب.
٩١٥ وأفعالهما: فأفعالهما، ج.
٩١٦ وهلا فعلت الظلمة: + (حاشية) خ النور، ج.
٩١٧ النور: + (حاشية) خ الظلمة، ج.
٩١٨ تباهمما: تباهمما، ب.
٩١٩ امتزاجهما: امتزاجها، ا.
٩٢٠ أفامتزاجهما: امتزاجهما، ج.
٩٢١ أم: أو، ا.
٩٢٢ أفاختياره: فاختياره، ا؛ اختياره، ج.
٩٢٣ أم: او، ج.
٩٢٤ ألزمنا: ألزمناهم، ا.
٩٢٥ فيقال: ويقال، ا ب.
٩٢٦ حدوثه: مكرر في ج.
٩٢٧ إنه: الا، ا.

والأشياء المشرقة تضرّ بالبصر والنظر إلى الخضراوات[٩٢٨] التي تضرب إلى السواد يزيد في البصر، وتنفر الطباع[٩٢٩] من بياض شعر العجوز وبَرص البُرص[٩٣٠] وتحنّ إلى سواد الحدق والشعر الأسود، فبطل قولهم.

ويقال لهم: جناية[٩٣١] الإنسان ممن صدرت؟ فلا بدّ من القول بأنها من الظلمة، ويقال لهم: فإذا تاب وندم فممّن صدرت التوبة[٩٣٢]؟ فإن قالوا: من الظلمة، قيل لهم: فقد وُجد منها الخير، لأن الندم على الشرّ خير. وإن قالوا: من النور، نسبوا إليه الشرّ، لأن التوبة من فعل الغير شرّ، فإن قالوا: أليس راكب الدابّة يعتذر من رفسها فيحسن منه؟ قيل لهم: إنه لا يحسن منه الندم على رفسها، وإنما يعتذر إذا ترك الإنذار بها، فبطل قولهم.

وأما المجوس فيلزمهم على قولهم: إن الأجساد من الشيطان والأرواح من الله تعالى[٩٣٣]، أن يصدر الشرّ من الجسد إذا فارقه الروح وأن لا يصدر منه الشرّ من الكذب والنميمة والسرقة إلى غير ذلك إذا[٩٣٤] مازجه الروح، فلمّا وجدنا هذه الشرور عند ممازجة الروح وفقدناها عند مفارقة الروح له لزم أن تضاف هذه الشرور إلى الروح أو يشرك بينهما فيها[٩٣٥]. وهذا إلزام أبي الهذيل رحمه الله[٩٣٦] على ميلاس المجوسي، فلمّا قال ميلاس: إن الروح إذا فارق البدن فإنه ينتن، قال أبو الهذيل: أيّهما شرّ، الذي يتبع الروح أو النتن؟ ومعلوم أنّا نَسْلَم من النتن إذا سددنا الخياشيم، ويكون النتن أيّامًا، ثمّ يقحل[٩٣٧] الجسد فيزول، ولا نسلم من شرور الناس ما دامت الأرواح في الأجساد.

ويلزم هؤلاء الفِرق[٩٣٨] والفلاسفة المتأخّرين أن لا يحسن فيما بيننا أمر ولا نفي ولا مدح ولا ذمّ، لأن أفعال الإنسان موجَبة فينا[٩٣٩] من أسباب خارجة، فلزم أن يكونوا[٩٤٠]

---

٩٢٨ إلى الخضراوات: في الخضراوات، ا ب؛ إلى الخظراوات، ج.
٩٢٩ الطباع: الطبائع، ج.
٩٣٠ البرص: البرصاء، ا ب.
٩٣١ جناية: جنازة، ج.
٩٣٢ التوبة: —، ا ب.
٩٣٣ تعالى: —، ج.
٩٣٤ إذا: ذا، ج.
٩٣٥ فيها: فيه، ا.
٩٣٦ الله: + تعالى، ا.
٩٣٧ يقحل: ينحل، ب.
٩٣٨ الفرق: القوم، ج.
٩٣٩ فينا: فيه، ا ب.
٩٤٠ يكونوا: يكون، ا.

معذورين فيما يضاف إليهم من القبائح وأن لا يُمدحوا بإحسانهم، لأنهم عندهم أسوأ حالاً من الملجئين إليها، فإذا كان لا يحسن أمر الملجأ ولا نهيه ولا يحسن مدحه ولا ذمّه فكذلك هؤلاء على قولهم.

وأما النصارى فإنه يقال لهم على قولهم: إن الله تعالى جوهرٌ واحد ثلاثة أقانيم، والأقنوم عندهم هو الشيء المنفرد بالعدد: أخبرونا عن أقنوم الابن والروح، أهما ذاتُ الله تعالى أو غيرُها أو بعضُها؟ فإن قالوا: إنهما[٩٤١] ذاته، بطل قولهم: إنه[٩٤٢] أقانيم ثلاثة، وإن قالوا: بعضها، لزم أن يكون متجزّئًا وأن يكون مركّبًا من أجزاء، فيكون وجوده معلولاً بأجزائه ويكون محدَثًا على أصول الفلاسفة، وكذلك إن قالوا: هما غيرها[٩٤٣]، كان الإلزام بأن تكون مركّبة من ثلاثة أشياء أوجَه.

ثم اختلفوا فقال بعضهم في الأقانيم: إنها أشخاص، أي[٩٤٤] ذوات، وقال بعضهم: إنها خواصّ، أي أعراض لازمة لذاته، وقال بعضهم: هي صفات. فيلزم من قال: إنها خواصّ أو صفات أن تكون ذاته تعالى[٩٤٥] ثلاث خواصّ أو ثلاث صفات إذا قالوا: إنه ثلاثة أقانيم. ومعلوم أن الصفة والخاصّية لا قيام لها بنفسها، فلزم أن تكون ذاته تعالى أربعة أشياء. واتّفقوا على اتّحاد الكلمة بعيسى عليه السلام، وهي أقنوم الابن عندهم، وهو العلم عندهم، ثمّ اختلفوا في كيفية الاتّحاد به عليه السلام، فقالت اليعقوبية: إنها مازجته وخالطته وحصل من ذلك شيء ثالث وهو المسيح، وقالت لذلك: إن عيسى جوهر من جوهرَين[٩٤٦] أقنوم من أقنومَين. وقالت النسطورية: بل جعلته الكلمةُ هيكلاً وادّرعته ادّراعًا، ولذلك قالت: إن المسيح جوهران أقنومان. وقالت الملكانية[٩٤٧]: إن الاتّحاد كان بالإنسان الكلّيّ، وهو ما يتصوّر في الذهن من ماهية الإنسان،[٩٤٨] دون المسيح، وعن بعضهم: إن الاتّحاد كان بأن أثّرت فيه الكلمة كما تؤثّر الصورة في المرآة من غير أن تنقلب إليه، وعن بعضهم: إن الاتّحاد هو أن الكلمة دبّرت[٩٤٩] على يديه، وقالوا في تسبيحة إيمانهم: نؤمن بالله الواحد الأب مالك

---

٩٤١ إنهما: إنها، ا.
٩٤٢ إنه: إنها، ا.
٩٤٣ غيرها: غيره، ا.
٩٤٤ أي: –، ج.
٩٤٥ تعالى: على، ب.
٩٤٦ جوهرين: جزئين، ج.
٩٤٧ الملكانية: الملكية، ا؛ –، ج.
٩٤٨ وهو ... الإنسان: –، ب.
٩٤٩ دبرت: + (حاشية) أي جعلته إلها وفعلت فيه الأفعال الإلهية، ا.

كلّ شيء وبالربّ الواحد[950] إيشوع المسيح ابن الله الذي وُلد من أبيه قبل العوالم كلها وليس بمصنوع، إله حقّ من إله حقّ من جوهر أبيه.

وعندي أن هذه الكلمات إشارة إلى مذاهب الفلاسفة التي حكيناها عن المتأخّرين منهم، فيعنون بالابن العقل الذي تقول الفلاسفة: إن ذات البارئ أوجبته، ويقولون: إن العقل يفيض العلوم على النفس، ثمّ النفس تفيضها على الطبيعة،[951] وكلّ هذه يوجب بعضها البعض[952] وكلّها أفعال العقل والعقل فعل الله تعالى، فالأشياء[953] على هذا كلّها[954] موجبة عن الله تعالى، فهي أفعاله وموجَبة أيضًا عمّا أوجبته ذاته، وهو العقل، فهي أيضًا أفعال العقل، فكأنهم قالوا: إن العقل الموجَب[955] عن ذاته تعالى[956] اتّحد بعيسى، أي أفاض العلوم على نفسه، فقدّر نفس عيسى على الأفعال الإلهية، فصار إلاهًا، ولهذا فسّر بعضهم الاتّحاد بأنها أثّرت فيه وبعضهم بأنها دبّرت على يديه.

وكلّ هذا مبنيّ على أصول فاسدة لأنه تعالى قادر مختار غير موجِب، وهو خالق العالم، لا يقدر على ذلك غيره، وألزمهم العلماء على قولهم في تسبيحة إيمانهم في وصف عيسى بأنه من جوهر أبيه بأن قالوا: إنه لا[957] يقال في الشيء أنه من جوهر غيره إلا وقد اشتركا في أمر ذاتي طبيعي، فأخبرونا عن الابن هل انفصل عن الأب بفصل[958]؟ وإلا فلِم كان الأب بأن[959] يكون والدًا للابن بأولى من أن يكون الابن والدًا للأب؟ فإن قالوا: انفصل عنه بفصل، كانوا قد قالوا: إن الله مركّبٌ من جنس وفصل، فلا تكون ذاته بسيطًا[960].

---

٩٥٠ الواحد: + انه، ج.
٩٥١ الطبيعة: الطبعية، ا.
٩٥٢ البعض: والبعض، ج.
٩٥٣ تعالى فالأشياء: والأشياء، ج.
٩٥٤ على هذا كلها: كلها عنى، ب.
٩٥٥ الموجب: –، ج.
٩٥٦ تعالى: –، ج.
٩٥٧ إنه لا: مكرر في ب.
٩٥٨ بفصل: –، ج.
٩٥٩ بأن: –، ج.
٩٦٠ بسيطا: + (حاشية) الجنس هو الجوهر الذي يشارك الابن في الأب والفصل هو ما خالفه به والبسيط هو الشيء الواحد المتفرد، ا.

ويلزم[961] مَن فسّر الاتّحاد منهم بأن الكلمةَ أثّرت فيه أو دبّرت على يديه أن يقولوا: إن الكلمة اتّحدت بالأنبياء قبل عيسى، لأن الأفعال الإلهية ظهرت على أيديهم كما ظهرت على يديه، ويلزمهم أن يكونوا آلهةً كعيسى عليه السلام.

فأمّا مَن فسّر الاتّحاد بالمخالطة والممازجة وأن شيئًا ثالثًا حصل من ذلك، وهم اليعقوبية، فإنه يقال لهم: ليس يخلو اللاهوت[962] والناسوت بعد الممازجة إما أن يكونا على حالهما كما قبل الممازجة، فيكون هذا قول النسطورية، أو كلّ واحد منهما قد أبطل الآخر وخرج كلّ واحد منهما عما كان عليه، فيلزم أن يكون المسيح لا قديمًا ولا محدثًا ولا إلهًا ولا غير إله إذا حصل شيئًا ثالثًا عندهم ليس بإنسان ولا إله. وأيضًا، فكيف يجوز أن يبطل الإله؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يبطل الأب[963]. وأيضًا، فناسوت المسيح كان كناسوت غيره في الجسمية واللحمية، فكيف يقال: بطل؟ وإن أبطل أحدهما الآخر فإن كان اللاهوت[964] أبطل الناسوت لم يصحّ، لأن ناسوت المسيح كان على ما كان عليه من قبل، وإن أبطل الناسوت اللاهوت لم يصحّ، لأن المحدَث لا يجوز أن يُبطل القديم، ولو جاز ذلك لجاز أن يبطل المحدَث الأب.

ويلزم النسطورية على قولها: إن المسيح جوهران أقنومان بعد الاتّحاد، أن[965] يقال لهم: ليس يخلو الجوهران إما أن يكونا قديمين أو محدَثين أو أحدهما قديم والآخر محدَث، فإن كانا قديمين كانوا قد أثبتوا ناسوت المسيح قديمًا وفيه إثبات قديم رابع، وإن كانا محدَثين كانوا قد عبدوا المحدَث، وأثبتوا الابن الأزلي محدَثًا، وإن كان أحدهما قديمًا والآخر محدَثًا كانوا قد عبدوا المحدَث مع القديم.

ويلزم الملكانية إذا قالوا: إن المسيح جوهران أقنوم واحد لأن الاتّحاد لم يكن به، بل بالإنسان الكلّي، أن[966] يقال لهم: قولوا: إن[967] المسيح جوهر واحد كما أنه أقنوم واحد، ويقال لهم: ما تعنون بقولكم: إن الاتّحاد كان بالإنسان الكلّي؟ أتعنون به أن الاتّحاد كان بالإنسان الموهوم في العقول، أو تعنون به أن الاتّحاد كان بجنس الإنسان، وهو كلّ إنسان شخصي؟ فإن عنوا الأوّل لزم أن لا يكون عيسى ابن الله[968]

---

٩٦١ ويلزم: فيلزم، ج.
٩٦٢ اللاهوت: الاهوت، ا.
٩٦٣ وأيضًا ... الأب: –، ج.
٩٦٤ اللاهوت: الاهوت، ا ج.
٩٦٥ أن: بأن، ا.
٩٦٦ أن: بأن، ا ب ج.
٩٦٧ إن: بأن، ا.
٩٦٨ الله: مريم، ج.

ولا إلهًا، لأنه كان ناسوتًا شخصيًا، وإن عنوا الثاني لزم أن يكون كلّ واحد من الناس ابن الله، لأن الاتّحاد حصل به[٩٦٩].

## باب في ذكر شبه الفلاسفة في قدم العالم والحوادث[٩٧٠] الغير متناهية[٩٧١]

اعلم أن أقوى ما تعلّقوا به هو قولهم: لو كان العالم محدَثًا بمعنى أنه مسبوق بعدم لكان له محدِث قديم حكيم كما تقولون، فليس يخلو إما أن يكون أحدثه لذاته لا لأمر زائد على ذاته، وهذا يقتضي كونه قديمًا، وهو قولنا، أو أحدثه لأمر، ولا يخلو ذلك الأمر إما أن يكون قديمًا أو محدَثًا، فإن كان قديمًا لزم أن يكون العالم قديمًا، وإن كان محدَثًا لزم أن يكون أحدثه لأمر آخر، ثمّ الكلام[٩٧٢] في ذلك الأمر كالكلام في الأمر الآخر ويعود السؤال من الرأس، ولو[٩٧٣] أحدثه لأمر ثالث أدّى إلى حوادث لا أوّل لها، وذلك قولنا، وذلك باطل عندكم، فلم يبق إلا أنه أحدثه لذاته لم يزل، فثبت أن ذاته موجبة لأفعاله لا لأمر زائد.

والجواب: إنكم أخللتم في تقسيمكم هذا ولم تفصلوه التقسيم الصحيح، وهو[٩٧٤] قولنا، وهو أنه أحدثه لذاته القادرة العالمة لم تزل، والقادر لا يحدث الشيء إلا على الوجه الذي يصحّ حدوثه عليه في نفسه، وكونه عالمًا لا يدعوه إلى إحداثه إلا على الوجه الذي يصحّ حدوثه في نفسه، وكون القادر قادرًا غيرُ موجب لحدوث الفعل وكونه عالمًا هو داعية لا تقتضي وجوب كونه فاعلاً لفعله[٩٧٥]، فهذه الذات المخصوصة لا تقتضي وجود الفعل إلا في المستقبل، فأوجده كذلك لذاته لا لأمر زائد على ذاته.

فإن قالوا: أليس هذا[٩٧٦] القادر كان يمكنه أن يحدثه قبل أن أحدثه[٩٧٧]، فهلاّ أحدثه من قبل؟ قيل[٩٧٨]: إن هذا السؤال غير سؤالكم الأوّل، لأن غرضكم من الأوّل هو[٩٧٩] أن

---

٩٦٩ به: له، ا ب.
٩٧٠ والحوادث: والحركات، ج.
٩٧١ الغير متناهية: الغير المتناهية، ا؛ غير المتناهية، ج.
٩٧٢ ثم الكلام: والكلام، ج.
٩٧٣ ولو: وإن، ا.
٩٧٤ ولم تفصلوه التقسيم الصحيح وهو: والتقسيم الصحيح هو، ب؛ تقسيمكم صحيح لم تفصلوه وهو، ج.
٩٧٥ لفعله: —، ب.
٩٧٦ هذا: —، ا.
٩٧٧ أحدثه: يحدثه، ا ب.
٩٧٨ قيل: + له، ا
٩٧٩ من الأول هو: —، ا ب.

تلزمونا[980] أن إثباتكم محدثًا للعالم قديمًا حكيمًا يقتضي أن يكون محدِثًا له لم يزل، فبيّنّا لكم أنه لا يقتضي ذلك[981]، وإنما يقتضي أن يكون محدثًا له في المستقبل. وقولنا في السؤال الثاني: هلاّ أحدثه من[982] قبل أن أحدثه، إن كان[983] بعد تسليم أنه[984] يجب أن يكون مستقبلاً فلا يلزمنا الجواب وحْدنا، بل[985] كلّ من علم أنه يجب أن يكون فاعله سابقًا عليه لم يزل سواء[986] في هذا الاستكشاف، وإن كان سؤالاً قبل تسليم ما بيّناه فهو سؤال بعد البيان، فلا يلزمنا الجواب. وعلى أنه لا يلزم من كون هذا الفاعل سابقًا على فعله لم يزل، وهو على الحدّ الذي فَعله[987] الآن، أن يكون محدِثًا له لم يزل، بل يلزم أن يكون فاعلاً له قبل كلّ قبلٍ معيَّن بعد وجوب كون[988] فاعله سابقًا عليه لم يزل، فنقول: إن الله سبحانه[989] فعل أوّل أفعاله[990] قبل كلّ قبلٍ على الوجه الذي تقدّر الفعل من[991] القادر القديم، وكلّما قلتم: وهلاّ فعله من قبل؟ قلنا لكم: فعله كذلك. يبيّن هذا أنه لا يمكن أن يفعله وهو غير سابق عليه أو يقال: فعله وهو سابق عليه وقتًا واحدًا أو أوقاتًا محصورة، فلم يبق إلا أنه فعله على الحدّ الممكن حدوثه من القادر القديم الحكيم.

هذا جواب شيخنا أبي القاسم، إلا أنه يلزم عليه أن لا يستقرّ كونه فاعلاً. والجواب: إن غرضنا أن لا يلزمنا كونه تعالى فاعلاً لم يزل بأن لا يكون لفعله ابتداء، ثم[992] عندنا لكونه فاعلاً استقرار بأن يفعل في وقت مخصوص لا لوجه متجدّد، بل لمصلحة معلومة له في المستقبل بأن يعلم أنه لو لم يفعله كذلك فاتت مصلحة[993] أو ظهرت مفسدة في التكليف في المستقبل. وعلى أن أصل هذا السؤال مبنيٌّ على إثبات مدّة وزمان لا أوّل له واستكشافٍ عن وجه الحكمة في تخصيص هذا الوقت بأول

---

٩٨٠ تلزمونا: تلزموا، ب.
٩٨١ يقتضي ذلك: يقتضيه، ج.
٩٨٢ من: −، ج.
٩٨٣ إن كان: إنكار، ا ب.
٩٨٤ تسليم أنه: تسليمه وأنه، ا ب.
٩٨٥ بل: + كان، ب.
٩٨٦ سواء: سوى، ج.
٩٨٧ فعله: + لا، ج.
٩٨٨ كون: كان، ج.
٩٨٩ سبحانه: تعالى، ا.
٩٩٠ فعل أول أفعاله: −، ب.
٩٩١ من: + هذا، ج.
٩٩٢ ثم: بل، ج.
٩٩٣ مصلحة: المصلحة، ج.

الأفعال، والقول بهذه المدّة باطل عندنا. وإذا لم تثبت هذه المدّة فلا قبل ولا بعد إلا على جهة التقدير، ووجه الحكمة إنما يطالب به فيما يظهر به التقديم والتأخير[٩٩٤] على التحقيق دون التقدير.

وأجابهم عن هذا السؤال يحيى بن عدي النحوي[٩٩٥] الفيلسوف بما[٩٩٦] هذا معناه، وهو أنا قد علمنا أن القادر القديم يجب سبقه على فعله لم يزل، فأما السؤال بأنه لِم لم يفعله قبل أن يفعله فهو استكشاف عما لا تحتمله عقولنا ولا تهتدي إليه، كما لا تهتدي إلى المعرفة بأبعاد النجوم ولا بعظمها ولا تهتدي إلى العلم بالجذر[٩٩٧] الأصمّ وغير ذلك.

شبهة. قالوا: لو كان للعالم فاعل[٩٩٨] مختار لكان قد اختار إيجاده على ضدّ، والجسم لا ضدّ له، فليس للعالم إذن فاعل مختار. والجواب أن الفاعل المختار لفعله قد يختاره على ضدّه وقد يختاره على أن لا يفعله، فما قالوه ساقط.

شبهة. قالوا: لو كان للعالم صانع[٩٩٩] مختار قديم[١٠٠٠] لكان عالمًا[١٠٠١] لم يزل لذاته بأنه غير فاعل، فلا[١٠٠٢] يجوز أن يصير عالمًا بأنه فاعل، لأن في ذلك خروجًا عن الصفة الذاتية. والجواب أنه ليس في ذلك خروج عن الصفة الذاتية التي لا شرط لها على ما تقدّم بياننا لهذه الشبهة.

شبهة. قالوا: لو كان للعالم محدِثٌ لكان قد أحدثه لا من شيء، ولا يُعقل حدوث شيء لا من شيء. يبيّنه أن الفاعل مؤثّر، فلا بدّ من شيء يقبل تأثيره، وليس ذلك إلا المادّة، فلا بدّ من قدم المادّة. والجواب: إن عنيتم بقولكم أنه لا يُعقل حدوث شيء إلا من شيء، أي لا يُعقل حدوث شيء إلا من قادر أو لسبب حادث من قادر، فذلك صحيح. وإن عنيتم أنه لا يُعقل حدوث إلا في مادّة وموضوع[١٠٠٣] فذلك غير مسلّم، لأنه يُعقل حدوث نفس المادّة كما يُعقل حدوث الصورة في المادّة لا من مادّة. وقولكم أن القادر لا بدّ له من موضوع قابل لتأثيره فهو نفس المسألة، وقد بيّنّا أن

---

٩٩٤ التقديم والتأخير: التقدم والتأخر، ا ب.
٩٩٥ النحوي: –، ا؛ + (حاشية) النحوي ج، ب. والصحيح أن يحيى النحوي الفيلوسوف ليس بابن عدي.
٩٩٦ بما: ما، ا.
٩٩٧ بالجذر: بالجزء، ب.
٩٩٨ فاعل: فاعلا، ا.
٩٩٩ صانع: فاعل، ا ب.
١٠٠٠ قديم: قديمًا، ا.
١٠٠١ عالمًا: عالم، ا.
١٠٠٢ فلا: ولا، ج.
١٠٠٣ وموضوع: موضوع، ا.

تأثير القادر قد يكون إحداث موضوع ابتداءً، وقد يكون إحداث صفة لشيء، فبطل ما قلتم.

شبهة. قالوا: الزمان تابع للحركة وحالة من حالاتها، والزمان قديم فالحركة[١٠٠٤] قديمة، وقدمها[١٠٠٥] يقتضي قدم المتحرِّك، لأنه لا تُعقل حركة إلا لمتحرِّك، فإذن الجسم قديم. واستدلّوا على أن الزمان قديم بأن الشيء لا يحدُث إلا في زمان، لأنه يقال: كان كذا، ومتى[١٠٠٦] كان كذا؟ وكان ومتى يدلّان على الزمان، فإذن لا بدّ من شيء ممتدّ لم يزل تكون فيه الأشياء القديمة أو المحدَثة. والجواب[١٠٠٧]: ليس يخلو الزمان عندكم إما أن يُعقل منفردًا عن الحركة أو لا يُعقل إلا تابعًا لها، فإن كان يصحّ كونه منفردًا عن الحركة بطل قولكم: إنّ قدم الزمان يدلّ على قدم الحركة. وإن كان لا يصحّ كونه منفردًا عنها[١٠٠٨] قيل لكم: فكيف[١٠٠٩] استدللتم بقدم الزمان على قدم الحركة مع شكّكم في حدوث الحركة؟ فإن قيل: إنّا نستدلّ على قدمه بما ذكرناه من الأدلّة، وهو أن الشيء لا يحدث إلا في زمان، قيل لهم: فقد بطل قولكم: إن الزمان حالة من حالات[١٠١٠] الحركة، لأن هذا يقتضي أنه لا يُعقل من دون حركة، ولأن[١٠١١] هذا يبطل بالزمان الجزئي، فإنه يحدث لا في زمان، ولو حدث[١٠١٢] في زمان لأدّى إلى أزمنة[١٠١٣] لا نهاية لها. وأما قولهم: إن لفظة كان ومتى تدلّ على الزمان، فهو توصّل بالألفاظ إلى إثبات المعاني، وإنه باطل. وعلى أنه يقال: كان زمان كذا، وسيكون زمان كذا، ومتى كان زمان كذا؟ ولا يدلّ على الزمان، فسقط ما قالوه.

شبهة. قالوا: ألستم تقولون إذا أردتم أن تثبتوا[١٠١٤] سبق القديم تعالى[١٠١٥] على أوّل أفعاله لم يزل: إن بين القديم والمحدَث ما لو كان فيه حوادث لكان لا أوّل لها؟ فقد أثبتّم أمرًا ممتدًّا[١٠١٦] لا أوّل له، فما الفرق بين هذا وبين أن يكون مشحونًا بالحركات،

---

١٠٠٤ فالحركة: والحركة، ج.
١٠٠٥ وقدمها: وقدمهما، ج.
١٠٠٦ ومتى: وما، ج.
١٠٠٧ والجواب: الجواب، ا ب.
١٠٠٨ عنها: عنه، ا ب؛ إنّ قدم ... عنها: –، ج.
١٠٠٩ فكيف: كيف، ج.
١٠١٠ حالات: حالة، ا.
١٠١١ فقد بطل ... ولأن: –، ب.
١٠١٢ حدث: + لا، ج.
١٠١٣ أزمنة: امنه، ج.
١٠١٤ أن تثبتوا: –، ب.
١٠١٥ تعالى: –، ا ب.
١٠١٦ ممتدًّا: ممتد، ج.

فلا يكون لها أوّل؟ الجواب: إنا لا نقول: إن بين القديم وبين المحدَث، لأن هذا لا يستعمل إلا بين شيئين[١٠١٧] محدودين، والقديم لا أوّل له، فإن قالوا: بأيّ عبارة تثبتون سبق القديم على المحدَث؟ قيل لهم: بأن نقدّر حوادث لا أوّل لها ونقول: لو صحّ حدوث ذلك ولم يتناقض لكان شيئًا قبل شيء لا يوجد لها أوّل، ونصل بهذا التقدير إلى غرضنا من بيان سبق القديم على المحدَث، لا أنا نثبت مدّةً وزمانًا[١٠١٨].

فإن قالوا: إنه لا يثبت في الأوهام إلا هذا الامتداد، قيل: أجاب الشيخ أبو الحسين فقال: ليس يجب فيما يثبت في الوهم أن يكون صحيحًا عندكم، ولهذا يثبُت في الوهم أن وراء العالم خلاء أو ملأ، وليس بصحيح عندكم. ثمّ قال: أيثبت هذا الوهم عندكم في عقولكم مع فرضكم الحركات والتغيّرات[١٠١٩] أم مع فرضكم نفي ذلك؟ فإن قالوا بالأوّل قيل لهم: فيجب مع نفي التغيّرات[١٠٢٠] أن لا يثبت هذا التوهّم. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فإذن يثبت النقصان[١٠٢١] في الوهم، لأن هذا المتوهَّم لا يمكن توهّمه إلا مع تنقّل وتغيّر. فإن قيل: فإن لم يثبت هذا الامتداد فبماذا تعلمون سبق القديم على فعله؟ قيل لهم[١٠٢٢]: نعلمه بأن نعلم أنه[١٠٢٣] قارن وجوده عدمه، وأوجده فقارن وجوده وجود فعله، وإذا قلنا: إنه كان يجوز أن يقدّم فعله، فنعني به[١٠٢٤] أنه يفعله فيكون بينه وبين يومنا من الحركات أكثر مما نعلمه.

والذي يبيّن[١٠٢٥] أن تقدّم الحوادث وتأخّرها [١٠٢٦] يثبت من دون مدّة أن هذه المدّة وهذا الزمان لا يخلو إما أن يكونا[١٠٢٧] شيئًا واحدًا ليس فيه متقدّم ومتأخّر أو يكون فيه متقدِّم ومتأخِّر، والأوّل هو إثبات الزمان لا على الوجه المعقول، ويقتضي أن تكون الحوادث غير متقدّم بعضها على بعض، والثاني يقتضي أن يكون للزمان زمان إن كان لا يُعقل التقدّم والتأخّر من دون زمان حتّى يؤدّي إلى ما لا يتناهى، وإذا بطل أن يكون للزمان زمان قلنا: إنا متى عقلنا التقدّم والتأخّر في نفس الزمان التي هي

---

١٠١٧ شيئين: + محدثين، ج.
١٠١٨ وزمانا: وزمان، ج.
١٠١٩ والتغيرات: والتغييرات، ج.
١٠٢٠ التغيرات: التغييرات، ج.
١٠٢١ النقصان: التقيضان، ا.
١٠٢٢ لهم: له، ا.
١٠٢٣ أنه: بأنه، ب.
١٠٢٤ به: —، ا ب.
١٠٢٥ يبين: —، ج.
١٠٢٦ وتأخرها: أو تأخرها، ج.
١٠٢٧ يكونا: يكون، ب ج.

الحركات فإنا نعقله بتقدير مدّة وزمان، وإن لم يكن ثمّ حادث وزمان على الحقيقة، فكذلك هذا في نفس الحركات والحوادث، متى عرفنا فيها تقدّمًا وتأخرًا فإنا نعرفه بتقدير الزمان لا بحقيقة الزمان، ومتى استعملنا في عباراتنا ألفاظًا[1028] منبئةً عن الزمان فقلنا: كان، ومتى، والآن، فإنا في أكثرها نعني تقدير الزمان، لا حقيقته[1029]، والله أعلم.

١٠٢٨ ألفاظًا: ألفاظ، ج.
١٠٢٩ حقيقته: تحقيقه، ا ب.

## الكلام في العدل

اعلم أن العدل في اللغة هو مصدرُ عَدَلَ يَعْدِلُ، وهو إذا أنصف الغيرَ بفعل ما يجب له أو يَستحق عليه[١]، أو ترك ما لا يستحق عليه، ثم تعارفه المتكلّمون في العلوم التي لها تعلّق بأحكام أفعاله تعالى[٢] من حُسنها أو وجوب الواجب منها ونفي القبح عنها[٣]. واعلم أن الأصل الذي تتفرّع عليه مسائل العدل المفصّلة هو بيان أنه تعالى[٤] حكيم لا يجوز أن يفعل قبيحًا ولا أن[٥] يخلّ بواجب عليه، فإذا بيّنّا[٦] هذا الأصل فإنه يتبيّن أن كلّ أفعاله[٧] حسنة وأن القبيح ليس من فعله، بل هو من غيره، وأنه لا بدّ من أن يفعل ما يجب عليه في الحكمة[٨]، ثم نرتّب عليه المسائل المفصّلة، فنبيّن[٩] أن كل ما علمناه من فعله فهو حسن، فنبيّن[١٠] وجه حسنه كحُسن ابتداء الخلق وحُسن التكليف وحسن تكليف مَن المعلوم من حاله أنه يكفر، وما علمنا قبحه فإنا ننفيه عنه تعالى، كتكليف ما لا يطاق وتعذيب أطفال المشركين إلى غير ذلك من المسائل التي اختُلف فيها مما أضافه إليه قوم ونفاه عنه قوم.

وما علِمنا وجوبه في الحكمة بيّنّا أنه واجب عليه فلا بدّ من أن يفعله، كتعويض المؤلَم وإثابة المؤمن وفعل اللطف وما يتّصل به من إرسال الرسل لتعريف المصالح، ويتّصل به بيان حسن الأمراض وما أشبهها من المحن. إلا أن الأصل الذي يتفرّع عليه ما ذكرناه لا بدّ أن يتقدّمه بيان مسائل، منها بيان أن القبيح يقبح[١١] لوجه يقع عليه لا لنهي مَن هو أعلى رتبةً من المنهي، وأنه تعالى يقدر على أن يفعل ما لو وُجد منه

---

١ عليه: + كالدين والثواب، ا.

٢ أفعاله تعالى: أفعال، اب؛ + (حاشية) خ أفعاله تعالى، ب.

٣ ثم تعارفه ... عنها: –، ج.

٤ تعالى: + عدل ، ب.

٥ ولا أن: وأن لا، ج.

٦ بينا: بيننا، ج.

٧ أفعاله: + تعالى، ا.

٨ الحكمة: الجملة، ج.

٩ فنبين: فيتبين: ا ب.

١٠ فنبين: فيتبين، ج.

١١ يقبح: قبح، ب.

تعالى لكان قبيحًا، وذلك لا يتبيّن إلا إذا[12] بيّنا حقيقة الفعل والحسن منه والقبيح والواجب، ثم ندلّ على أنه تعالى قادر على جميع ذلك، ثم نبيّن أنه تعالى لا يختار القبيح من مقدوراته، ويجوز أن يختار فعل الحسن والإحسان، ولا بدّ من[13] أن يفعل الواجبات.

واعلم أن حقيقة الفعل الاختياري هو كلّ حادث يصدر من مؤثّر على جهة الصحّة، لا على جهة الوجوب، وينقسم ذلك إلى حسن وقبيح ومندوب وواجب، فالحسن هو ما ليس لفعله[14] مدخل في استحقاق الذمّ، والقبيح هو ما لفعله[15] مدخل في استحقاق الذمّ، واحترزنا في الحدّين عن الصغيرة لأنه، وإن كان لا يُستحقّ بها الذمّ، إلا أن لها مدخلاً في الذمّ، فهي قبيحة غير حسنة. والمندوب هو ما بفعله يستحقّ المدح ولا يستحقّ بالإخلال به الذمّ، والواجب هو ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذمّ، واحترزنا بقولنا: مدخل، عن الواجب إذا كان الإخلال به صغيرًا لأنه، وإن لم يستحقّ به الذمّ، إلا أن للإخلال به مدخلاً في الذمّ، وقد دخل فيه الواجب المخيّر فيه بينه وبين واجب آخر،[16] كالكفّارات الثلاث والواجب على الكفاية كالجهاد، لأن للإخلال بكلّ ذلك مدخلاً في استحقاق الذمّ.

وإنما حددنا أحكام هذه الأفعال لأن ألفاظها تجري في أبواب العدل، ولنُظهر موضع الخلاف بيننا وبين خصومنا، لأنهم ربّما[17] يقولون: إن القبيح هو الذي ينفر عنه الطبع، والحسن هو الذي يستلذّه[18] الطبع، وربّما يشبّهون القبائح التي ننفيها عنه تعالى بالصور القبيحة والمحسّنات بما يستلذّه الإنسان[19]، ويقولون: إذا حسن منه تعالى خلق ذلك[20] فكذلك سائر القبائح، وربّما يظنّون في بعض القبائح على الوجه الذي فسّرناه أنه يقبح لنفرة الطبع عنه كالكذب، فيفصلون في القبح بين الكذب الذي فيه نفع

---

١٢ إذا: انا اذا، ا.

١٣ من: —، ب.

١٤ لفعله: + (فوق السطر) خ لفاعله، ا ب؛ لفاعله، ج.

١٥ لفعله: لفاعله، ا ب ج؛ + (حاشية) لفعله، ب.

١٦ فيه بينه وبين واجب آخر: —، ب.

١٧ ربما: انما، ب.

١٨ يستلذه: استباره، ج.

١٩ الإنسان: الطبع، ج.

٢٠ ذلك: + عنه، ج.

وبين الكذب الذي لا نفع فيه، فيقولون في الأوّل: إنه حسن، وفي الثاني: إنه قبيح، وفي هذا خروج عن موضع الخلاف. ألا ترى أنهم يقولون: إن القبيح يقبح للنهي ويحسن الحسن بالإطلاق فيه والأمر؟ ومعلوم أنه لا تنفر الطباع عن المنهي عنه، بل تميل إليه، والعبادات لا يستلذّ الأمر بها، ولأن الصائم يميل إلى المشتهيات، ويقبح منه تناولها ولو تناولها[21] لاستلذّها، ونظائر ذلك تكثُر، فينبغي أن يصرف خصومنا فِطنهم إلى موضع الخلاف في المحسّنات والمقبّحات، ثم يكلّمونا في وجوه حُسنها وقُبحها.

واعلم أنا نقول: إن المقبّحات كالظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق والعبث والمفسدة والأمر بالقبيح تقبح لوجوه تقع عليها، والمحسّنات كالانتفاع والإحسان إلى الغير تحسن لوجوه تقع عليها، والواجبات كدفع الضرر عن النفس وشكر المنعِم وردّ الوديعة وقضاء الدَّين تجب لوجوه تقع عليها. ونعني بالوجوه التي تقع عليها أنه تقترن بحدوثها قرينة، إما راجعة إلى النفي أو[22] إلى الإثبات، توصف لأجل تلك القرينة بأنه ظلم أو نفع أو دفع ضرر، فيقضي العقل عند العلم بتلك[23] الوجوه على أن للفعل مدخلاً في الذمّ أو لا[24] مدخل له فيه[25]، أو للإخلال به مدخل[26] في الذمّ أو لا مدخل له فيه. لكن[27] الأولى[28] أن نقول: يجوز[29] أن لا يقترن بالضرر نفع أو دفع ضرر معلوم أو مظنون، فيوصف لذلك بأنه ظلم، فنعلم أن[30] ليس للقادر عليه المتمكّن من العلم بقبحه أن يفعله[31]، ومتى فعله كان له مدخل في الذمّ، فتدبّرْ جميع المحسّنات والمقبّحات تجدْها كالظلم الذي مثّلناه لك. وخصومنا يقولون: بل تثبت هذه الأحكام للأفعال بإطلاق الشارع في فعلها أو بنهيه[32] عن فعل بعضها وإيجابه وندبه إلى بعضها.

---

٢١ لا يستلذ ... تناولها: –، ج.

٢٢ إلى النفي أو: –، ج.

٢٣ بتلك: تلك، ج.

٢٤ أو لا: ولا، ج.

٢٥ فيه: –، ا ب.

٢٦ مدخل: مدخلا، ج.

٢٧ لكن: + (حاشية) خ أن يفعل نحو أن يقترن بالضرر فوات نفع أو دفع ضرر، ب.

٢٨ الأولى: أولى، ج.

٢٩ يجوز: نحو، ج.

٣٠ أن: أنه، ب.

٣١ يفعله: يفعل، ب.

٣٢ بنهيه: نهيه، ب.

وبين الكذب الذي لا نفع فيه، فيقولون في الأوّل: إنه حسن، وفي الثاني: إنه قبيح، وفي هذا خروج عن موضع الخلاف. ألا ترى أنهم يقولون: إن القبيح يقبح للنهي ويحسن الحسن بالإطلاق فيه والأمر؟ ومعلوم أنه لا تنفر الطباع عن المنهي عنه، بل تميل إليه، والعبادات لا يستلذّ الأمر بها، ولأن الصائم يميل إلى المشتهيات، ويقبح منه تناولها ولو تناولها[21] لاستلذّها، ونظائر ذلك تكثُر، فينبغي أن يصرف خصومنا فِطنهم إلى موضع الخلاف في المحسّنات والمقبّحات، ثم يكلّمونا في وجوه حُسنها وقُبحها.

واعلم أنا نقول: إن المقبّحات كالظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق والعبث والمفسدة والأمر بالقبيح تقبح لوجوه تقع عليها، والمحسّنات كالانتفاع والإحسان إلى الغير تحسن لوجوه تقع عليها، والواجبات كدفع الضرر عن النفس وشكر المنعِم وردّ الوديعة وقضاء الدَّين تجب لوجوه تقع عليها. ونعني بالوجوه التي تقع عليها أنه تقترن بحدوثها قرينة، إما راجعة إلى النفي أو[22] إلى الإثبات، توصف لأجل تلك القرينة بأنه ظلم أو نفع أو دفع ضرر، فيقضي العقل عند العلم بتلك[23] الوجوه على أن للفعل مدخلاً في الذمّ أو لا[24] مدخل له فيه[25]، أو للإخلال به مدخل[26] في الذمّ أو لا مدخل له فيه. لكن[27] الأولى[28] أن نقول: يجوز[29] أن لا يقترن بالضرر نفع أو دفع ضرر معلوم أو مظنون، فيوصف لذلك بأنه ظلم، فنعلم أن[30] ليس للقادر عليه المتمكّن من العلم بقبحه أن يفعله[31]، ومتى فعله كان له مدخل في الذمّ، فتدبّرْ جميع المحسّنات والمقبّحات تجدْها كالظلم الذي مثّلناه لك. وخصومنا يقولون: بل نثبت هذه الأحكام للأفعال بإطلاق الشارع في فعلها أو بنهيه[32] عن فعل بعضها وإيجابه وندبه إلى بعضها.

---

[21] لا يستلذ ... تناولها: –، ج.

[22] إلى النفي أو: –، ج.

[23] بتلك: تلك، ج.

[24] أو لا: ولا، ج.

[25] فيه: –، ا ب.

[26] مدخل: مدخلا، ج.

[27] لكن: + (حاشية) خ أن يفعل نحو أن يقترن بالضرر فوات نفع أو دفع ضرر، ب.

[28] الأولى: أولى، ج.

[29] يجوز: نحو، ج.

[30] أن: أنه، ب.

[31] يفعله: يفعل، ب.

[32] بنهيه: نهيه، ب.

وقد استدلّ شيوخنا للقول بأنّها تحسن وتقبح للوجوه التي ذكرناها فقالوا: إن العلم بقبح الظلم يتبع العلم بكون الفعل ظلمًا، وينتفي العلم بقبحه عند العلم بنفي كونه ظلمًا وكونه على سائر وجوه القبح، فيلزم أن يكون ذلك هو الوجه في قبحه، وكذا هذا الاعتبار في وجوه الحسن والوجوب، لأنه لو جاز أن يقبح ويحسن ويجب لغير ما ذكرناه لم يمتنع أن لا يقترن ذلك الأمر بكونه ظلمًا أو كونه على وجه حسن أو وجوب، فلا نعلم القبح والحسن والوجوب[٣٣]، فيبطل علمنا بأن العلم بوجهها يتبعه علمُنا بأحكامها، قالوا: ولهذا يعلم الحسن والقبح والوجوب مَن لا يعرف الشرع، كالبراهمة وغيرهم، ويفصلون[٣٤] بين مَن[٣٥] هتك حرمهم وقتل ذراريّهم وبين من حرّك إصبعه يمنةً أو يسرةً في حسن ذمّ الأوّل دون الثاني.

فإن قيل: ألستم تعلمون قبح كثير من الأفعال بنهي الحكيم كالزنا وشرب الخمر، فهلاّ قلتم: إن ذلك يقبح لنهيه تعالى؟ قيل له: إنما[٣٦] نعلم قبح ما ذكرتَه عند نهيه بأن نجعل نهيه دلالة على قبحه بأن نقول: إنّ نهيه يدلّ على أنه كاره له،[٣٧] والحكيم لا يكره إلا ما كان قبيحًا،[٣٨] والدليل يدلّ على كون الشيء على ما هو عليه[٣٩]، لا أنه يصير على ما هو عليه بالدليل، ولهذا إذا عزلنا عن أوهامنا نهي الحكيم عما ذكرنا[٤٠] فإنه يزول عن قلوبنا العلم بقبح الزنا وشرب الخمر ولا يرتفع عن قلوبنا العلم بقبح الظلم.

ونحن قد ذكرنا في جواب[٤١] المسائل الإصبهانية أنه لو لم نكن نعلم بالعقل أحكام الأفعال على الوجه الذي حددناها به لم يمكن أن نعرف بالشرع أحكامها، وذكرنا في ذلك وجوهًا، منها أنه لو لم[٤٢] يتقدّم لنا العلم بقبح الكذب والظلم وغير ذلك من الأحكام، ثم سمعنا خطاب الله تعالى بأن كذا قبيح أو نهيه عن الفعل أو أمره بفعل لم

---

٣٣ والوجوب: الا الوجوب، ج.
٣٤ ويفصلون: يفصلون، ج.
٣٥ من: —، ب.
٣٦ إنما: إنا، ج.
٣٧ له: لذلك، ج.
٣٨ كان قبيحًا: هو قبيح، ج.
٣٩ عليه: به، ا.
٤٠ ذكرنا: ذكرناه، ا.
٤١ جواب: جوابات، ب.
٤٢ لم: —، ا.

نعلم قبحه ولا حسنه،[٤٣] لأنا لم نعقل من قبله حقيقة القبيح[٤٤] والحسن،[٤٥] وكذلك لو لم يتقدّم لنا العلم بأنه[٤٦] حكيم لا يجوز أن يفعل القبيح ولا أن يكذب في إخباره ولا أن ينهى عن حسن ولا يأمر بقبيح لجوّزنا[٤٧] أن يكون خبره بأن كذا قبيح كذبًا[٤٨] فلا نعلم قبحه، وكذلك لو جوّزنا أن ينهى عن حسن أو يأمر بقبيح لم نعلم بنهيه قبحه ولا بأمره حسنه، فوجب أن يتقدّم لنا العلم بأحكام الأفعال من جهة العقل وبحكمته تعالى لنعلم بالسمع حكمَ فعلٍ معيّنٍ.

وذكرنا أيضًا وجهًا آخر[٤٩] وهو أن خبر الشارع عن قبح فعل أو حسنه أو وجوبه أو أمره بفعل أو نهيه عن فعل لو اقتضى حسنه ووجوبه وقبحه لم يخلُ إما أن يقتضي ذلك لذات الخبر أو الأمر أو النهي أو يقتضيه[٥٠] لذاته مع قرينة. فإن اقتضى ذلك لذاته لزم إذا أخبر العبد عن قبح الفعل أو نهى[٥١] عنه أن يقتضي ذلك القبح، وكذا هذا في الحسن والوجوب، ومعلوم أن الكافر ينهى عن الإيمان ويخبر عن قبحه، فلا يقتضي ذلك القبح. وإن كان يقتضي ذلك لقرينة لم تخل تلك القرينة[٥٢] إما أن تكون هو[٥٣] قصد الشارع مع الخبر عن القبيح[٥٤] بأن يقبح، وكذا هذا في الأمر والنهي، وهذا يلزم عليه ما تقدّم، وهو خبر الكافر عن قبح الإيمان إذا قصد مع خبره أن يقبح، وإن كانت تلك القرينة[٥٥] هو أن الشارع خالق للعبيد ومنعِم عليهم ومالك لهم وليس تحت رسم وحدّ، فلذلك يؤثّر خبره عن قبح الفعل أو أمره أو نهيه في قبحه أو وجوبه، قيل

---

٤٣ قبحه ولا حسنه: هذه الأحكام، ب؛ قبح ذلك ولا حسنه، ج.

٤٤ القبيح: القبح، ا.

٤٥ لأنا ... والحسن: -، ب.

٤٦ بأنه: بكونه، ا.

٤٧ لجوزنا: بل جوزنا، ج.

٤٨ كذبًا: كذب، ا ب.

٤٩ آخر: -، ب.

٥٠ يقتضيه: يقتضي، ج.

٥١ نهى: نهيه، ج.

٥٢ القرينة: + لم يخل، ج.

٥٣ هو: -، ج.

٥٤ القبيح: القبح، ا ب.

٥٥ القرينة: بقرينة، ج.

نعلم قبحه ولا حسنه،[٤٣] لأنا لم نعقل من قبله حقيقة القبيح[٤٤] والحسن،[٤٥] وكذلك لو لم يتقدّم لنا العلم بأنه[٤٦] حكيم لا يجوز أن يفعل القبيح ولا أن يكذب في إخباره ولا أن ينهى عن حسن ولا يأمر بقبيح لجوّزنا[٤٧] أن يكون خبره بأن كذا قبيح كذبًا[٤٨] فلا نعلم قبحه، وكذلك لو جوّزنا أن ينهى عن حسن أو يأمر بقبيح لم نعلم بنهيه قبحه ولا بأمره حسنه، فوجب أن يتقدّم لنا العلم بأحكام الأفعال من جهة العقل وبحكمته تعالى لنعلم بالسمع حكمَ فعلٍ معيّنٍ.

وذكرنا أيضًا وجهًا آخر[٤٩] وهو أن خبر الشارع عن قبح فعل أو حسنه أو وجوبه أو أمره بفعل أو نهيه عن فعل لو اقتضى حسنه ووجوبه وقبحه لم يخلُ إما أن يقتضي ذلك لذات الخبر أو الأمر أو النهي أو يقتضيه[٥٠] لذاته مع قرينة. فإن اقتضى ذلك لذاته لزم إذا أخبر العبد عن قبح الفعل أو نهى[٥١] عنه أن يقتضي ذلك القبح، وكذا هذا في الحسن والوجوب، ومعلوم أن الكافر ينهى عن الإيمان ويخبر عن قبحه، فلا يقتضي ذلك القبح. وإن كان يقتضي ذلك لقرينة لم تخل تلك القرينة[٥٢] إما أن تكون هو[٥٣] قصد الشارع مع الخبر عن القبيح[٥٤] بأن يقبح، وكذا هذا في الأمر والنهي، وهذا يلزم عليه ما تقدّم، وهو خبر الكافر عن قبح الإيمان إذا قصد مع خبره أن يقبح، وإن كانت تلك القرينة [٥٥]هو أن الشارع خالق للعبيد ومنعِم عليهم ومالك لهم وليس تحت رسم وحدّ، فلذلك يؤثّر خبره عن قبح الفعل أو أمره أو نهيه في قبحه أو وجوبه، قيل

٤٣ قبحه ولا حسنه: هذه الأحكام، ب؛ قبح ذلك ولا حسنه، ج.
٤٤ القبيح: القبح، ا.
٤٥ لأنا ... والحسن: —، ب.
٤٦ بأنه: بكونه، ا.
٤٧ لجوزنا: بل جوزنا، ج.
٤٨ كذبًا: كذب، ا ب.
٤٩ آخر: —، ب.
٥٠ يقتضيه: يقتضي، ج.
٥١ نهى: نهيه، ج.
٥٢ القرينة: + لم يخل، ج.
٥٣ هو: —، ج.
٥٤ القبيح: القبح، ا ب.
٥٥ القرينة: بقرينة، ج.

له: وأي تأثير لكونه خالقًا منعمًا مالكًا في تقبيح خبره للفعل؟ إنا لا نجد لذلك تأثيرًا فيه.

فإن قالوا: أليس الخالق المنعم المالك[56] يجب طاعته فيما يأمر به وينهى عنه؟ فلا بدّ من أن يؤثّر خبره وأمره ونهيه في ذلك دون خبر العبيد[57] وأمرهم ونهيهم، قيل لهم: أبالعقل تعلمون أن الخالق المنعم المالك تجب طاعته أم بالشرع؟ فإن قالوا: بالعقل نعلم ذلك، قيل لهم: فقد علمتم حُكم فعل بالعقل فأبطلتم[58] مذهبكم، وإن قالوا: بالشرع نعلم ذلك، قيل لهم: وهل[59] ألزمناكم إلا في الشرع، لِم يؤثّر خبر الخالق المالك في قبح الفعل، ولا يؤثّر خبر العبيد؟ بيّنوا لنا وجهًا مؤثّرًا يقترن بخبر الخالق دون خبر العبيد.
فإن قالوا: إن الخالق مالك لعبيده[60] ولما خلقه من الأشياء، فكان لخبره[61] وأمره ونهيه تأثير في تقبيح الأفعال وتحسينها. ألا ترى أن المالك منّا لإذنه[62] تأثير في حسن تناول ملكه ولنهيه تأثير في قبح تناول ملكه دون مَن ليس بمالك؟ قيل لهم: أبالعقل تعلمون أنه يحسن من المالك التصرّف في ملكه، وإباحته تناوله وحظرُه[63] تناوله يؤثّر في حُسن تصرّف الغير فيه وقُبحه أم بالشرع؟ فإن قالوا: بالعقل نعلمه، قيل لهم: فقد أقررتم أن أحكام الأفعال تُعلم بالعقل، وإن قالوا: بالشرع نعلم ذلك، قيل لهم: وهل ألزمناكم إلا في الشرع؟ ولِم إذا قال الخالق الشارع للمالك[64] أن يتصرّف في ملكه، ولإذنه وحظره يحسن التصرّف في ملكه ويقبح، فنعلم حسن تصرّف المالك في ملكه ونعلم حسن تناوله عند إذنه وقبحه عند حظره، وإذا قال ذلك غير الشارع لم نعلم ما نعلمه عند قول الشارع؟ بيّنوا[65] وجهًا مؤثّرًا في ذلك.

فإن قالوا: ألستم تقولون أنتم: إنا نعلم بنهي الحكيم قُبح الفعل وبأمره حُسنه ووجوبه؟ فهلاّ سوّغتم لنا ما نقوله؟ قيل لهم: إنا لم نسوّغ لكم ذلك لأنكم تقولون:

---

٥٦ المالك: −، ا ب.

٥٧ العبيد: العبد، ج.

٥٨ فأبطلتم: فقد أبطلتم، ج.

٥٩ وهل: فهل، ج.

٦٠ لعبيده: لعبده، ا ب.

٦١ لخبره: بخبره، ج.

٦٢ لإذنه: لأنه، ج.

٦٣ وحظره: وحظر، ج.

٦٤ الشارع للمالك: المالك، ج.

٦٥ بينوا: + لنا، ا.

إنّ نهي الحكيم يوجب قبح القبيح،[66] وقد بيّنّا بطلان ذلك، ونحن نقول: إنه يدلّ على قبحه. ولا يمكنكم أيضًا أن تقولوا: إن نهيه تعالى يدلّ على القبيح، لأنكم أبطلتم الطريق التي تعرفون[67] بها أن أمر الحكيم ونهيه يدلّ على حسن الفعل وقبحه دوننا، فإنا قلنا: إن الحكيم قرّر في عقولنا جُمل قبح القبائح وحسن المحسّنات عند وجوهها التي تقع عليها كما ذكرناها، ودلّتنا حكمته على أنه لا ينهى إلا[68] عن قبيح ولا يأمر إلا بحسن،[69] فمتى أمرنا بفعل فإنا نعلم حسنه لدخوله في جمل[70] المحسّنات المقرّرة في عقولنا، ومتى نهانا عن فعل فإنا نعلم قبحه لدخوله في جملة المقبّحات المقرّر[71] في عقولنا قبحها. وأنتم قلتم: لا نعلم قبح فعل ولا حسنه بجمل في عقولنا، فمتى ورد عليكم نهي حكيم عن فعل لم يمكنكم أن تُدخلوه في جملة القبائح المعلومة عندكم ولا أن[72] تستدلّوا بنهيه على قبحه، فلا[73] تعلمون قبحه.

فإذا[74] ثبت أن الأفعال تحسن وتجب وتقبح[75] لوجوهها فلندلّ على أنه تعالى يوصف[76] بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحًا.

## باب في أنه تعالى يوصف بالقدرة على القبيح

ذهب إلى ذلك جمهور شيوخنا، وقال أبو إسحاق النظّام أنه تعالى لا يوصف بالقدرة[77] على ذلك. وحجّة الأوّلين هو أنه تعالى يقدر على أن يقول: العالم ليس بقديم، فكان قادرًا على أن يقول: العالم قديم،[78] لأن مَن قدر على جملة من الأفعال

---

٦٦ القبيح: الفعل، ج.
٦٧ الطريق التي تعرفون: الطريق التي تعرف، ا ب.
٦٨ لا ينهى إلا: ينهي، ج.
٦٩ بحسن: بالحسن، ج.
٧٠ جمل: جملة، ا.
٧١ المقرر: المقررة، ج.
٧٢ ولا أن: فلا، ب.
٧٣ فلا: ولا، ج.
٧٤ فإذا: وإذا، ج.
٧٥ تحسن وتجب وتقبح: تقبح وتجب وتحسن، ا؛ تحسن وتقبح وتجب، ب.
٧٦ تعالى يوصف: موصوف، ج.
٧٧ بالقدرة: مكرر في ج.
٧٨ العالم قديم: قديم، ا؛ العالم قديم قديم، ب.

فإنه يجب أن يقدر على بعضها إذا لم تكن لذلك البعض حاجة إلى وجود سائرها، ومعلوم أن قولنا: العالم، وقولنا[٧٩]: قديم، لا يحتاجان[٨٠] إلى كلمة ليس، ولهذا نفردهما[٨١] عن كلمة: ليس، فيصحّ إفرادهما،[٨٢] ولأنهما لا يوجدان في الوقت الذي توجد فيه كلمة ليس ولا في محلّها[٨٣]، فكيف يحتاجان في وجودهما إليها؟ ومتى كان قادرًا عليه وهو كذب صحّ أنه قادر على القبيح.

دليل آخر، وهو أنه تعالى قادر على تعذيب المصرّ على الكفر، فمتى تاب لم يخل إما أن يكون قادرًا عليه أو يقال: لا يقدر عليه. وهذا الثاني باطل، لأن[٨٤] بعد التوبة تعذيبه ليس بمستحيل، ولهذا نقدر نحن على تعذيبه، وهو تعالى قادر لذاته لا يجوز أن يخرج عن كونه قادرًا على ما كان قادرًا عليه، وهو صحيح الوجود في نفسه. وإذا كان قادرًا عليه وهو في نفسه قبيح[٨٥] صحّ أنه قادر على القبيح.

واحتجّ النظّام بأنه تعالى لو قدر على القبيح لصحّ وجوده منه[٨٦]، لأن القادر على الشيء هو الذي يصحّ وجوده منه، والقبيح دليل على جهل فاعله أو حاجته إليه، ولو صحّ فيه تعالى دليل الجهل والحاجة لصحّ عليه مدلوله، تعالى عن ذلك.

وأجاب عنه شيوخنا فقالوا: إن الظلم لو قُدّر منه تعالى لم يصحّ أن يقال: إنه دليل على الجهل والحاجة[٨٧]، ولم يصحّ أن يقال: ليس بدليل على الجهل والحاجة[٨٨]، لأن كلا القولين فاسد، وقد بيّنا أنه تعالى قادر على الظلم، فلنا[٨٩] أن نمتنع[٩٠] عن كلّ قول[٩١]

٧٩ العالم وقولنا: إن العالم وقولنا، ا؛ العالم، ب؛ العالم محدث وقولنا، ج.
٨٠ يحتاجان: يحتاج، ب.
٨١ نفردهما: نفردها، ا.
٨٢ إفرادهما: إفرادها، ا.
٨٣ محلها: محله، ا ب ج.
٨٤ لأن: لأنه، ج.
٨٥ قبيح: ظلم قبيح، ج.
٨٦ منه: –، ج.
٨٧ والحاجة: أو الحاجة، ج.
٨٨ والحاجة: أو الحاجة، ج.
٨٩ فلنا: ولنا، ج.
٩٠ نمتنع: نمنع، ج.
٩١ قول: –، ج.

فاسد. وإنما فسد القولان معًا[٩٢] لأنه متى قيل: يدل، بطل لأنه لا يدلّ في العالِم الغني لنفسه، ومتى قيل: لا يدلّ، خرج الظلم من كونه دليلاً على جهل فاعله وحاجته، وذلك باطل أيضًا. قالوا: وإذا بطل القولان سقط قول النظّام أنه لو قدر عليه لصحّ فيه دليل الجهل أو الحاجة[٩٣]، لأنّا متى لم نقل: إنه يدلّ، لم نسلّم أنه يصحّ فيه الجهل أو الحاجة[٩٤].

والذي ذكروه لا يصحّ، لأنه يقال لهم: إن هذا السائل ما ألزمكم أن تقولوا قولاً فيكون جوابكم: إنا لا نقول قولاً فاسدًا، وإنما ألزمَكم أن تقولوا بمعنى أحد هذين[٩٥] القولين، وأنتم أقررتم أنه إنما فسدا[٩٦] لفساد معناهما، وما ذهبتم إليه هو أفسد منهما، لأنكم متى قلتم: لا يصحّ أن يقال: يدلّ، ولا يصحّ أن يقال: لا يدلّ، فقولوا[٩٧]: إنه يدلّ ولا يدلّ، أو قولوا: لا يدلّ ولا لا يدلّ[٩٨]، ولا واسطة بين النفي والإثبات، فتبيّن أن كونه تعالى قادرًا على الظلم يؤدّي إلى[٩٩] أقسام كلّها فاسدة، وما أدّى إلى الفاسد فهو فاسد.

والصحيح من الجواب هو[١٠٠] ما اختاره شيخنا أبو الحسين رحمه الله، قال[١٠١]: يقال له[١٠٢]: إنه تعالى يقدر على الظلم ويستحيل وقوعه منه، ومتى استحال وقوعه منه[١٠٣] لم يصحّ دليل الجهل والحاجة فيه تعالى، فيستحيل عليه مدلوله.

فأما قول النظّام: إن القادر على الشيء هو الذي يصحّ أن يفعله، فغير[١٠٤] مسلّم على الإطلاق، بل القادر على الشيء هو الذي يصحّ أن يفعله[١٠٥] على بعض الوجوه،

---

٩٢ معًا: معه، ج.
٩٣ أو الحاجة: والحاجة، ا.
٩٤ أو الحاجة: والحاجة، ا.
٩٥ هذين: –، ج.
٩٦ فسدا: فسد، ب.
٩٧ فقولوا: فقد قلتم، ا.
٩٨ أو قولوا لا يدل ولا لا يدل: –، ا.
٩٩ إلى: –، ج.
١٠٠ هو: –، ا.
١٠١ قال: + رحمه، ج.
١٠٢ له: –، ا + رحمه، ج.
١٠٣ منه: –، ا.
١٠٤ فغير: غير، ا ب ج.

والعالِم الغني يصحّ منه إيقاع الظلم لو كان له داعٍ إلى إيجاده، غير أنه يستحيل عليه الداعي إلى ذلك، فاستحال[١٠٦] وقوعه منه. وقد بيّنّا فيما قبل أن الداعي إلى الفعل شرط في صحّة وقوعه من القادر، فوجب أن يقال: لا يصحّ وقوعه منه عند انتفاء هذا الشرط، وعند انتفاء شرط صحّة الوقوع لا يمتنع القول بأنه قادر. ألا ترى أن عند عدم القلم يصحّ القول بأنه قادر على الكتابة لما صحّ منه وقوعها لو وجد قلمًا؟

شبهة. قالوا: إن[١٠٧] الظلم دليل على جهل فاعله أو حاجته، كما أن الخبر الصدق بأنه جاهل أو محتاج دليل على جهله أو حاجته، فإذا وصفتم الله تعالى بأنه[١٠٨] قادر على فعل الظلم فصِفوه أيضًا بأنه يقدر على أن يخبر بخبر صدق على أنه جاهل أو محتاج. الجواب: الفرق بينهما أن معنى الخبر الصدق هو أن مُخبَره على ما تعلّق به، فلو[١٠٩] قلنا: إنه تعالى قادر على هذا الخبر الصدق لتضمّن ذلك كونه قادرًا على جعل ذاته جاهلة أو محتاجة أو علمه بأن غيره يجعله كذلك، وذلك مستحيل، فاستحال وصفه بالقدرة على ذلك لِما يتضمّنه[١١٠] من القدرة على المستحيل. وإنما قلنا: إن هذا الخبر يتضمّن ما ذكرناه، لأنا[١١١] متى قلنا: يقدر على أن يخبر بهذا الخبر الصدق، لزم تقدّم كون مخبره مطابقًا لهذا الخبر، ولا يتقدّم ذلك إلا بجعل ذاته كذلك إما من جهته أو من جهة غيره من القادرين، والقدرة على ذلك مستحيلة. وليس كذلك وصفه بالقدرة على الظلم، لأنه لا يتضمّن معنى[١١٢] مستحيلاً[١١٣]، لأن وقوع الظلم منه ليس

---

١٠٥ هو الذي يصح أن يفعله: الجملة مكررة في ج.

١٠٦ فاستحال: ويستحيل، ج.

١٠٧ إن: –، ج.

١٠٨ بأنه: أنه، ا ب.

١٠٩ تعلق به فلو: يقولونه ولو، ج.

١١٠ يتضمنه: يضمنه، ج.

١١١ لأنا: لأنه، ج.

١١٢ معنى: + كونه، ب؛ متعى، ج.

١١٣ مستحيلاً: + (حاشية) قال الشيخ أيده الله: وهذا الجواب ليس بمرضي لأن وقوع الظلم وإن كان في ذاته [+ تعالى، ا] ليس معناه أنه جاهل أو محتاج، ولكنه يدل على أن موقعه جاهل أو محتاج وهو لا ينفكّ عن مدلوله، فلا فرق بين أن يكون معناه أنه [بأنه، ب] جاهل أو محتاج، أو يدل على أنه جاهل أو محتاج، [أو يدل ... محتاج، ا] ولكن الصحيح أن يقال: إن صحّة وقوع الظلم منه لا يدل على أنه جاهل أو محتاج، لأن الصحّة غير والوقوع في نفسه غير، وكل واحد منهما قد ينفكّ عن صاحبه، والوقوع في نفسه هو الذي يدل على أن موقعه جاهل أو محتاج، لا صحّة الوقوع، إلى هنا، ا ب.

معناه أنه جاهل أو محتاج فتكون القدرة عليه قدرة[١١٤] على جعل ذاته جاهلة أو محتاجة، فصحّ وصفه بالقدرة عليه[١١٥]، وتسقط[١١٦] بما ذكرناه شبهة من قال: لو قدر على الظلم لقدر على أن يجعل ذاته جاهلة أو محتاجة، لما بيّنّا أنه ليس معنى وجود الظلم هو أنه جاهل أو محتاج[١١٧].

وإذ[١١٨] قد بيّنّا أن القبيح يقبح لوجه يقع عليه وأنه قادر على إيجاده على ذلك الوجه، فلندلّ على أنه لا يختار فعله ويستحيل أن يختاره. واعلم أن شيوخنا قبل أن يشرعوا في بيان الدلالة على أنه تعالى[١١٩] لا يختار فعل القبيح يقدّمون على ذلك بيان القول في أن العبد فاعل لتصرّفه وأنه يقدر على أفعال مختلفة وأنه يقدر على الأضداد، قالوا: لأن الدلالة على أنه تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح مبنية على أن القادر منا لا يفعله إذا كان عالمًا بقبح القبيح وعالمًا بأنه غني عنه، فلا بدّ من تقديم القول في كونه فاعلاً وقادرًا على الحدّ الذي ذكرناه، ثم يمكن أن نعلم متى يختار الفعل ومتى لا يختاره، وإلا أمكن أن يقال: إنما لا يختار أحدنا القبيح إذا كان عالمًا بقبحه وغناه عنه[١٢٠]، لأنه لا يقدر على إيجاد فعل أصلاً ولا يقدر[١٢١] على القبيح، قالوا: فلا بدّ من تقديم ما ذكرناه[١٢٢]، ثم نبني عليه الغائب قياسًا عليه.

وقد ذكرنا نحن[١٢٣] في كتاب المعتمد[١٢٤] أن ما ذكروه من تقديم هذه الأصول غير واجب وأن العلم بأنه تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح يجوز أن يحصل لنا لا بطريقة القياس على الشاهد، بأن يقال: قد تقدّم لنا العلم بأنه تعالى قادر مختار وأنه تعالى قادر على أجناس المقدورات، وبيّنّا أن القادر لا يصحّ منه أن يوجد بعض مقدوراته إلا

---

١١٤ قدرة: وقدرة، ج.
١١٥ بالقدرة عليه: –، ج.
١١٦ وتسقط: وسقط، ا ب.
١١٧ محتاج: + (حاشية) قال الشيخ ... (ثم ترد الحاشية التي سبق إيرادها تحت ص ١٢٧ رقم ١١٣ مع اختلاف تافه)، ج.
١١٨ وإذ: وإذا، ج.
١١٩ تعالى: –، ب.
١٢٠ عنه: –، ا.
١٢١ ولا يقدر: مكرر في ج.
١٢٢ ذكرناه: ذكرنا، ا ب.
١٢٣ نحن: –، ج.
١٢٤ المعتمد: + نحن، ج.

لداعٍ، وإلا لم يكن ليفعل[١٢٥] بعضًا دون بعض ولا جنسًا[١٢٦] دون جنس، لأن كونه قادرًا لا اختصاص له ببعض دون بعض ولا بجنس دون جنس. وإذا كان لا بدّ من داعٍ ليصحّ وقوع الفعل منه، وقد بيّنا أن الداعي إلى القبيح يستحيل عليه تعالى، وهو الجهل[١٢٧] بقبحه والحاجة إليه، فلا بدّ من[١٢٨] أن يستحيل منه وقوعه لعدم[١٢٩] الداعي إليه، فكيف وإنّ له[١٣٠] تعالى صارفًا عن فعله مع انتفاء الداعي إليه، وهو علمه بقبحه وغناه عنه وعلمه باستحقاق الذمّ عليه والاستخفاف به؟ فبهذا القدر نعلم استحالة القبيح منه[١٣١].

فإن قيل: ومن أين علمتم أن المخصّص لوقوع بعض المقدورات هو الداعي في الغائب؟ فلا بدّ من العلم بذلك من الشاهد، وفي ذلك وجوب تقديم ما ذكره الشيوخ، قيل له: إن العلم بأن أحدنا فاعل لتصرّفه وأنه قادر على الأفعال المختلفة وأنه يختار البعض للداعي هي علوم ضرورية، على ما سيرد بيانه، فنعلم أن هذا هو حال كلّ قادر حيّ، فنحكم بذلك في الغائب فتمّ ما ذكرناه. ثم إذا قُدّم على الدلالة لذلك ما يقدّمه أصحابنا كان القول في استحالة كونه فاعلاً للقبيح أشدّ تفصيلاً، ونحن نقدّم هذه الأصول أيضًا، ثم نذكر الدلالة على أنه تعالى يستحيل أن يفعل القبيح إن شاء الله تعالى.

## باب في أنا فاعلون لتصرفاتنا[١٣٢] وهو الكلام في المخلوق

ويتبعه الكلام في الكسب والتوليد. ذهب شيوخنا إلى أن العبد فاعل لتصرّفاته[١٣٣]، وذهب جهم بن صفوان ومن تبعه إلى أن الله تعالى خالق لأفعال العبيد فيهم وليسوا

١٢٥ ليفعل: بأن يفعل، ا ج.
١٢٦ جنسًا: بجنس، ا؛ لجنس، ب.
١٢٧ الجهل: بجهل، ج.
١٢٨ من: --، ب.
١٢٩ لعدم: بعدم، ج.
١٣٠ وإن له: وله، ا.
١٣١ القبيح منه: القبح منه، ا؛ القبيح، ب.
١٣٢ لتصرفاتنا: لتصرفتنا، ا.
١٣٣ لتصرفاته: لتصرفه، ا.

محدثين لها ولا مكتسبين لها، وذهب النجّار والأشعري إلى أن الله تعالى هو خالق[١٣٤] لأفعال العباد فيهم وهم يكتسبونها. ثم اختلفت شيوخنا في أن العلم بأن العبيد فاعلون لتصرّفهم[١٣٥] أهو علم ضروري أو مكتسب؟ فذهب أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إلى أن العلم بذلك مكتسب، وقال شيخنا أبو الحسين: إن العلم بذلك ضروري، وهو الذي نختاره.

والذي يدلّ بطريقة التنبيه [على] أن العقلاء يعلمون بعقولهم أن العبيد محدثون لأفعالهم أنهم يعلمون ضرورةً حُسن ذمّهم ومدحهم عليها، والعلم باستحسان ذمّهم ومدحهم عليها فرع على العلم بأنهم محدثون لها، لأنه يستحيل أن يعلموا الفرع باضطرار ولا يعلمون الأصل باضطرار. والذي يوضح ما ذكرنا[١٣٦] ويؤكّده أنهم يستحسنون أمر العبيد بالفعل ويطلبونه منه طلب عالم بأنه محدِثه، ولهذا يرغّبونه في فعله بالوعد والوعيد ويلطفون له بكلّ لطيفة، ويستحسنون نهيه عن الفعل ويهدّدونه[١٣٧] عليه ويعجّبون الناس منه إذا فعله، ويعلّلون استحسان ذلك بأنه فعله، فلولا أنهم مضطرّون إلى العلم بأنه المحدث لما جاز أن يعلموا كلّ ذلك باضطرار، بل العلم بذلك حاصل للصبيان المراهقين، ولهذا إذا آلمهم إنسان برمي آجرّة[١٣٨] فإنهم يذمّون الرامي دون الآجرّة لعلمهم بأن الفاعل للإيلام ليس إلا الرامي، فكان هذا العلم مثل علمهم بالمشاهدات.

ويزيد ما ذكرناه وضوحًا أن معنى الفاعل والمحدِث لتصرّفه ليس إلا أنه حدث به على سبيل الصحّة، إذ قد بيّنّا فيما تقدّم أن القادر غير موجب لتصرّفه. ومعنى حدوثه على جهة الصحّة هو أنه حدث بحسب دواعيه، ولولا دواعيه لما حدث، ولو صرفه عنه صارف لما حدث، وهذا المعنى معلوم باضطرار للعقلاء[١٣٩] من الفاعلين منا السالمين من الآفات المخلّين الذين لا[١٤٠] إلجاء بهم إلى أفعالهم، فيعلمون في زيد أنه متى كان عالمًا

---

١٣٤ خالق: الخالق، ج.

١٣٥ لتصرفهم: لتصرفاتهم، ب.

١٣٦ ذكرنا: ذكرناه، ا.

١٣٧ ويهددونه: ويهدودنه، ا.

١٣٨ آجرة: جرة، ج.

١٣٩ للعقلاء: العقلاء، ا ب ج.

١٤٠ لا: –، ج.

محدثين لها ولا مكتسبين لها، وذهب النجّار والأشعري إلى أن الله تعالى هو خالق[١٣٤] لأفعال العباد فيهم وهم يكتسبونها. ثم اختلفت شيوخنا في أن العلم بأن العبيد فاعلون لتصرّفهم[١٣٥] أهو علم ضروري أو مكتسب؟ فذهب أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إلى أن العلم بذلك مكتسب، وقال شيخنا أبو الحسين: إن العلم بذلك ضروري، وهو الذي نختاره.

والذي يدلّ بطريقة التنبيه [على] أن العقلاء يعلمون بعقولهم أن العبيد محدثون لأفعالهم أنهم يعلمون ضرورةً حُسن ذمّهم ومدحهم عليها، والعلم باستحسان ذمّهم ومدحهم عليها فرع على العلم بأنهم محدثون لها، لأنه يستحيل أن يعلموا الفرع باضطرار ولا يعلمون الأصل باضطرار. والذي يوضح ما ذكرنا[١٣٦] ويؤكّده أنهم يستحسنون أمر العبيد بالفعل ويطلبونه منه طلب عالم بأنه محدِثه، ولهذا يرغّبونه في فعله بالوعد والوعيد ويلطفون له بكلّ لطيفة، ويستحسنون نهيه عن الفعل ويهدّدونه[١٣٧] عليه ويعجّبون الناس منه إذا فعله، ويعلّلون استحسان ذلك بأنه فعله، فلولا أنهم مضطرّون إلى العلم بأنه المحدث لما جاز أن يعلموا كلّ ذلك باضطرار، بل العلم بذلك حاصل للصبيان المراهقين، ولهذا إذا آلمهم إنسان برمي آجرّة[١٣٨] فإنهم يذمّون الرامي دون الآجرّة لعلمهم بأن الفاعل للإيلام ليس إلا الرامي، فكان هذا العلم مثل علمهم بالمشاهدات.

ويزيد ما ذكرناه وضوحًا أن معنى الفاعل والمحدِث لتصرّفه ليس إلا أنه حدث به على سبيل الصحّة، إذ قد بيّنّا فيما تقدّم أن القادر غير موجب لتصرّفه. ومعنى حدوثه على جهة الصحّة هو أنه حدث بحسب دواعيه، ولولا دواعيه لما حدث، ولو صرفه عنه صارف لما حدث، وهذا المعنى معلوم باضطرار للعقلاء[١٣٩] من الفاعلين منا السالمين من الآفات المخلّين الذين لا[١٤٠] إلجاء بهم إلى أفعالهم، فيعلمون في زيد أنه متى كان عالمًا

١٣٤ خالق: الخالق، ج.

١٣٥ لتصرفهم: لتصرفاتهم، ب.

١٣٦ ذكرنا: ذكرناه، ا.

١٣٧ ويهددونه: ويهددونه، ا.

١٣٨ آجرة: جرة، ج.

١٣٩ للعقلاء: العقلاء، ا ب ج.

١٤٠ لا: —، ج.

بما في دخول النار من المضرّة العظيمة فإنه لا يدخلها، ومتى كان عطشان وهو [١٤١] يعلم ما في شرب الماء من النفع العظيم ولا منع فإنه يشربه، ولا يداخلهم [١٤٢] فيما ذكرنا شكّ ولا ريب، فصحّ أنهم يعلمون باضطرار معنى كون العبد محدِثًا لفعله.

وأما شيوخنا فإنهم استدلّوا بما ذكرناه على أن العبد محدِث لتصرّفه، ولم يستدلّوا بذلك على أنهم عالمون بأنهم يحدِثونها باضطرار، واستدلّوا أيضًا [١٤٣] فقالوا: إنا نعلم وقوع فعل العبد بحسب دواعيه وأحواله من قدرته وعلومه وآلاته، فلولا أنه [١٤٤] المحدِث له لما علمنا وجوب وقوعه بحسب ما ذكرنا [١٤٥] من أحواله، لأن فعل غيره يجوز أن يقع بحسب أحواله ولا يجب ذلك. ألا ترى أن فعل زيد يجوز أن يقع بحسب دواعي عمرو، ولا يجب أن يقع بحسب دواعيه؟ فإن قيل: أليس سير الدابّة يجب وقوعه بحسب دواعي الراكب ولا يدلّ على أنه فعله؟ قيل له: إنا لا نسلّم أنه يجب وقوعه بحسب دواعي الراكب، ولهذا إذا أراده الراكب على السير نحو السبع أو خوض ماء لم يقع.

فإن قيل: إذا كنتم تصفون الله تعالى قادرًا [١٤٦] على أن يخلق دواعيكم فيكم ويخلق أفعالكم بحسب دواعيكم فكيف تقطعون لذلك أنها أفعالكم، وما أنكرتم أن تكون مخلوقة بحسب دواعيكم؟ قيل له: إنا لا نجوّز ذلك لعِلمنا بوجوب وقوعها بحسب دواعينا، وكون [١٤٧] دواعينا مخلوقة فينا لا يخرجها من أن تكون دواعينا، ولو كانت أفعالنا مخلوقة بحسبها لجوّزنا أن تُخلَق بخلافها [١٤٨]، إذ لا يجوز في فعل غيرنا أن يجب وقوعه بحسب دواعينا. وعِلمنا بكونه قادرًا عليه على ما ذكرناه [١٤٩] لا يقتضي كونه فاعلاً له، وتجويز كونه فاعلاً لذلك ساقط لعلمنا بوجوب وقوعه بحسب دواعينا.

---

١٤١ عطشان وهو: عطشانا وهو، ا ب؛ عطشانا وهم، ج.
١٤٢ يداخلهم: يدخلهم، ب.
١٤٣ أيضًا: –، ج.
١٤٤ أنه: + هو، ب.
١٤٥ ذكرنا: ذكرناه، ب.
١٤٦ قادرًا: قادر، ا.
١٤٧ وكون: فيكون، ج.
١٤٨ بخلافها: خلافها، ج.
١٤٩ ذكرناه: ذكرنا، ج.

وهذا السؤال أبعد على طريقتنا، لأنّا بيّنا أنا عالمون باضطرار أن العبد هو المحدِث لتصرّفه، والعلم الضروري لا يندفع عن العالم بشبهة.

وذكر أصحابنا أن هذا السائل ألزمنا تجويز أن يكون الله تعالى هو الفاعل لتصرّفنا بحسب دواعينا، وهذا إنما يمكنه إذا قال: إن هذا الواقع بحسب دواعينا واجب وقوعه بحسب دواعي الله سبحانه، ليمكنه إذا قال: إن الواقع بحسب دواعينا واجب وقوعه بحسب دواعي الله سبحانه، تجويز[150] القول بأنه فعله تعالى، فإذا كان يصفه فعلاً له بتقدير وقوعه بحسب دواعيه فكيف لا يسلّم أنه فعلنا لتحقيق[151] وجوب وقوعه بحسب دواعينا؟ فإن قيل: هل تفصلون بين ما إذا خلق الله تعالى فعلاً بحسب دواعيكم وبين ما إذا أحدثتموه أنتم بحسب دواعيكم بفصل[152] أم لا؟ إن قلتم: نعم، قيل[153] لكم: بيّنوا ذلك، ولا طريق لكم إليه، لأنه تعالى قادر[154] على أن يخلقه مطابقًا لدواعيكم، وإن[155] قلتم: لا نجد فصلاً، قيل لكم: فما يؤمنكم أن يكون مخلوقًا فيكم؟ أجاب عنه قاضي القضاة فقال: الفصل بينهما أنا متى أحدثناه اقترن به علمنا ضرورةً أنه لولا دواعينا لما حدث وأنه يجب حدوثه بحسبها، ومتى خُلق فينا لم يجز أن يقترن به هذا العلم، لأنه يكون جهلاً غير علم. ولقائل أن يقول: إذا كان يقترن بحدوثه منا هذا العلم الضروري، فقد أقررتم أنا نعلم معنى كوننا فاعلين ضرورةً، وهذا رجوع إلى قولنا.

وذكر[156] شيخنا أبو الحسين في جواب[157] السائل بأنه لو كان مخلوقًا فينا لوجدنا أنفسنا مدفوعة إليه كما إذا دفعَنا إلى فعل تدعونا[158] الدواعي إليه دافعٌ، ولو كان تعالى يفعله مع فِعلنا له خصوصًا على قولنا في وصفه تعالى قادرًا على أعيان أفعالنا لوجدناه

---

١٥٠ تجويز: ليمكنه تجويز، ا ب ج.

١٥١ لتحقيق: ليحتفي، ج.

١٥٢ بفصل: –، ج.

١٥٣ قيل: قلنا، ب.

١٥٤ لأنه تعالى قادر: لأن الله قادر، ا.

١٥٥ وإن: فإن، ب.

١٥٦ وذكر: وذكرنا، ا.

١٥٧ جواب: جوابي، ا.

١٥٨ تدعونا: مكرر في ج.

كالفعل الذي يعيننا على إيجاده غيرنا، فلمّا لم نجد ذلك في أفعالنا علمنا أنها فعلنا وحدنا.

واستدلّ أصحابنا أيضًا باستحسان العقلاء الذمّ على فعلنا دون لوننا، قالوا: فلو كان من فعل غيرنا فينا لما استحسنوا ذمّنا عليه كما لا يستحسنون ذلك في لوننا. فإن قيل: أليس الأسود الذي تنفر الطباع[١٥٩] عنه يستحسنون ذمّه على لونه؟ قيل له: إن استحسان الذمّ على فعل العبد يجري مجرى العتاب والجزاء[١٦٠] على إحداثه، فصحّ أن يستدلّ به على أنه أحدثه، وذمّ الأسود على سواده لا يجري هذا المجرى، بل هو وصف لنقص فيه تنفر عنه الطباع[١٦١]. ولقائل أن يقول: إذا كان استحسان الذمّ على فعله يقترن به العلم بأنه ذمّ على إحداثه ويُعلم ذلك ضرورةً فقد قلتم: إنه يسبق على هذا العلم العلمُ بكونه محدِثًا، وهذا هو قولنا.

## باب في ذكر شبههم والجواب عنها

يمكن أن يحتجّوا علينا فيقولوا[١٦٢]: كيف يصحّ أن يكون العلم بكون العبد محدِثًا لفعله ضروريًا وقد علمتم أنه خالفكم في ذلك الجمع العظيم والجمّ الغفير؟ والجمع العظيم لا يجوز أن يُجمعوا على جحد ما يعلمونه ضرورةً. ويذكر أيضًا مَن ينازعكم في ذلك شبهًا يغمض الجواب عنها، ولا يصحّ ذلك إلا فيما يُعلم باكتساب. الجواب: إنا لا نعلم هذه الكثرة في متكلّميهم، فيجوز أن يكابروا ويجحدوا ما يعلمونه ضرورةً منازعةً لأصحابنا، وتقرّبًا إلى عوامّهم وطلبًا للرئاسة. فأما عوامّهم الذين سلموا من تقليدهم فإنهم متى عرضنا قولنا عليهم فإنهم يذعنون له ويستصوبونه[١٦٣]، ومتى عرضنا عليهم قول متكلّميهم فإنهم ينكرونه وينكرون أن يقول به علماؤهم، وأنت تتبيّن[١٦٤]

---

١٥٩ الطباع: الطبع، ج.
١٦٠ والجزاء: في والجزاء، ج.
١٦١ الطباع: الطبع، ج.
١٦٢ فيقولوا: فيقولو، ب.
١٦٣ ويستصوبونه: ويستصبونه، ا.
١٦٤ تتبين: تبين، ا ب ج.

في متكلّميهم أنهم عارفون بما ذكرناه ضرورةً في معاملاتهم[١٦٥]، فلا يذمّون إلا مَن ظلمهم ولا يمدحون إلا مَن أحسن إليهم.

حكاية. حُكي أن ثمامة بن أشرس[١٦٦] كان في مجلس بعض الخلفاء وأبو العتاهية الشاعر حاضر، فطلب أبو العتاهية إلى الخليفة مناظرة[١٦٧] ثمامة، وكان ثمامة يزدريه[١٦٨] لعِلمه بقلّة تحصيله. فأذِن له الخليفة في مسألته، فرفع أبو العتاهية يده وقال: مَن حرّك هذه؟ فقال ثمامة: مَن أمّه فاعلة. فقال أبو العتاهية: يا أمير المؤمنين شتمني، فقال ثمامة: يا أمير المؤمنين ترك مذهبه، فانقطع أبو العتاهية.

وأما شبههم التي[١٦٩] يذكرونها في هذا الباب فهي ركيكة جدًّا، ولذا نُعرض في هذا الكتاب عن ذكر كثير منها، وليست شبههم أكثر وأغمض من شبه السوفسطائية[١٧٠] لإنكار العلم بالمشاهدات، ولم يدلّ ذلك على[١٧١] أنهم غير جاحدين لما يعلمونه ضرورةً، وكذا هذا في شبه هؤلاء القوم.

شبهة. قالوا: لو كان العبد محدِثًا لتصرّفه لصحّ منه أن يوقعه على جميع جهاته، وكان يصحّ منه أن يجعل المؤلم ملِذًا والملذ[١٧٢] مؤلمًا والحسن قبيحًا والقبيح حسنًا، فلما لم يصحّ ذلك علِمنا أنه ليس بمحدِثٍ لها. والجواب: إن الأفعال توصف بهذه الصفات لِما يقترن بحدوثها من القرائن، فإذا قدرنا على القرينة قدرنا على إحداثه على[١٧٣] تلك الجهة، ومتى لم نقدر على القرينة لم نقدر على إحداثه على[١٧٤] تلك الجهة. مثال الأوّل أن الفعل قد يحسن لقصد فاعله وقد يقبح للمقصد أيضًا، وذلك مقدور لنا، فيصحّ منا أن نجعل القبيح حسنًا والحسن قبيحًا. ألا ترى أنا نقصد بالسجود عبادة الله تعالى[١٧٥]

---

١٦٥ معاملاتهم: مقالاتهم، ب.
١٦٦ بن أشرس: –، ا ب.
١٦٧ مناظرة: مناضرة، ج.
١٦٨ يزدريه: يزدري به، اج.
١٦٩ التي: الذي، ا.
١٧٠ السوفسطائية: السوفسطايه، ا.
١٧١ على: –، ب.
١٧٢ والملذ: والملتذ، ج.
١٧٣ على: في، ب.
١٧٤ على: في، ب.
١٧٥ تعالى: –، ا.

فيحسن، ولو قصدنا به عبادة الوثن لقبُح؟ ومثال الثاني الألم واللذّة، فإنهما[176] يقعان لذّة لاقتران الشهوة بهما ويقعان ألمًا لاقتران النفار بهما، والشهوة والنفار ليسا بمقدورَين للعباد، فلذلك لم يصحّ منا أن نجعل المؤلِم ملِذًا والملذّ مؤلمًا، وليس يجب إذا قلنا: إنا نقدر على إحداث بعض الأجناس، أن[177] نقدر على جميع الأجناس.

فإن ألزمونا أن نجعل الظلم والجهل حسنًا في حال كونهما ظلمًا وجهلاً لم يَلزمنا ذلك، لأنه إلزامٌ مستحيل، لأنا بيّنّا أن كونه ظلمًا وجهلاً جهة لقبحهما، والجهة موجبة[178] له، فيستحيل مع ما يوجب قبحه أن نجعله حسنًا، ولهذا لا يصحّ وصف الله تعالى بالقدرة على المستحيل وإن كان قادرًا عندنا وعندهم على كلّ شيء. وقد دخل في ضمن ما قلنا الجواب عما يُلزمون بأنكم[179] إن كنتم محدِثين لأفعالكم فطيروا في الهواء وارفعوا الرجلين وقفوا في الهواء، إلى ما أشبه هذا.

شبهة. قالوا: لو لم يكن الإيمان مخلوقًا فينا لما لزمنا الشكر لله تعالى على الإيمان. أجاب ثمامة فقال: إنا نشكر الله تعالى على مقدّمات الإيمان، والله تعالى يشكرنا على الإيمان. قال قاضي القضاة: فلما أجاب ثمامة بهذا قالوا له: شنعت ولكن سهلت، قال: وإنما قالوا له ذلك لأن حمد الله تعالى على الإيمان ظاهر في الأمة، قال: وإنما يضاف الإيمان إلى الله تعالى وإن كان من العبد من حيث أقدره عليه وأمره به[180] ورغّبه فيه ولطف له بأنواع الألطاف. وهذا كما إذا اجتهد الأب في تخريج ولده في العلم حتى تخرّج، فإن ذلك يضاف[181] إلى أبيه، ويقال: كان هذا من أبيه. وعندي أن ما ذكره قاضي القضاة يرجع في الحقيقة إلى جواب ثمامة، لأن إضافة فعل العبد الحسن إلى الله تعالى وفعل الابن إلى أبيه هو[182] توسّع ومجاز، والمراد به أنه لولا المقدّمات التي فعلها الله تعالى والأب المشفِق لما وُجد الإيمان من العبد ولما تخرّج[183]

---

١٧٦ فإنهما: فإنها، ا.

١٧٧ أن: أنا، ب.

١٧٨ موجبة: موجب، ا.

١٧٩ بأنكم: لأنكم، ج.

١٨٠ به: —، ا.

١٨١ فإن ذلك يضاف: فإنه يضاف ذلك، ج.

١٨٢ هو: وهو، ا ب.

١٨٣ ولما تخرج: ولا يخرج، ب.

الابن، والشكر على الإيمان شكر له تعالى على مقدّمات الإيمان[١٨٤] على جهة المبالغة، كأنه هو الفاعل للإيمان[١٨٥].

## باب الكلام على القائلين بالكسب

اعلم أن المتأخّرين من متكلّمي المجبرة القدرية[١٨٦]، لما نظروا في مذهب جهم وما يلزم عليه من قُبح أمر العبد ونهيه ومدحه وذمّه وإثابته ومعاقبته على الفعل إلى غير ذلك من بعثة الرسل وإنـــزال الكتب إليهم[١٨٧] والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلموا أنه لا مدفع لذلك، أحدثوا عبارةً[١٨٨] ليس تحتها معنى تندفع به الإلزامات، وأوهموا متبعيهم[١٨٩] أنهم خرجوا بها عما ألزموا على مذهب جهم، مع[١٩٠] تمسّكهم بمذهب جهم، فقالوا: إن الله تعالى يخلق في العبد أفعاله والعبد يكتسبها[١٩١]. وقال بعضهم: إن الله تعالى يخلق في العبد الحركة ويجعلها كسبًا كما يخلقها فيه، وفصلوا بإطلاق هذه العبارة بين حركة العبد ولونه، فقالوا: إنما يُذمّ على حركته لأنها كسبه دون لونه، وكذا اعتذروا بها عما ألزمناهم من أن الرامي غيرَه بآجرّة يؤلمه[١٩٢] بها فيذمّ الرامي دون الآجرّة، والعبد المؤلم لغيره بمنـــزلة الآجرّة عندهم[١٩٣]، فينبغي أن يذمّ الله تعالى على الإيلام دون العبد، فقالوا: إنما لا تُلام الآجرّة لأنها ليست بمكتسبة، والعبد مكتسب للرمي.

فيقال لهم: عقّلونا معنى الكسب لننظر هل يصحّ أن تعلّق به الأحكام التي ألزمناها على مذهب جهم، فقالوا: حقيقة الكسب هو حركة أو سكون قارن حدوثها قدرة

---

١٨٤ الإيمان: ــ، ج.

١٨٥ الفاعل للإيمان: فاعل الإيمان، ج.

١٨٦ القدرية: ــ، ج.

١٨٧ إليهم: ــ، ج.

١٨٨ عبارة: ــ، ج.

١٨٩ متبعيهم: متبعهم، ا.

١٩٠ مع: ما، ج.

١٩١ يكتسبها: يكسبها، ا.

١٩٢ يؤلمه: يوملّه، ا.

١٩٣ عندهم: عندكم، ج.

في محلّها، فيقال لهم: هل حدثت تلك الحركة بتلك القدرة أو[١٩٤] حصلت بها على صفة من الصفات؟ قالوا: لا[١٩٥]، بل كانت كسبًا لمقارنتها[١٩٦] للحركة في وقتها ومحلّها. فيقال لهم: قد سلبتموها[١٩٧] معنى القدرة[١٩٨]، لأن المعقول من القدرة هي التي تؤثّر في حدوث شيء أو حدوث صفة لشيء، فإذا قلتم: إنها لا تؤثّر في الحركة كما لا تؤثّر في لون محلها، فلمَ كانت الحركة كسبًا بها دون لون المحلّ؟ و لم كانت الحركة كسبًا بها لمقارنتها لها بأولى من أن تكون القدرة كسبًا للعبد بالحركة لمقارنتها للقدرة؟

ويقال لهم: ومَن أوجد هذه الحركة وهذه القدرة في محلّها؟ فمن قولهم: الله تعالى، فيقال لهم: فكأنكم قلتم: إن العبد يستحقّ الذمّ واللعن على حركته دون لونه لأن الله تعالى فعل فيه اللون وَحْده وفعل فيه الحركة[١٩٩] مع شيء آخر تسمّونه[٢٠٠] قدرة، وأيّ عقل يحسّن هذا أن يُذمّ ويُلعن لأنه فُعل فيه فِعلان ولا يُذمّ لأنه فُعل فيه فعلٌ واحد؟

وإن قالوا: إن الكسب هو حركة أو سكون تعلّق بها[٢٠١] قدرة محدثة، فيقال لهم: أتعلّقت هذه القدرة بحدوثها فحدثت بها أم تعلّقت بها بأن صارت[٢٠٢] كسبًا بها؟ فإن قالوا بالأوّل رجعوا إلى قولنا، ولا يضرّنا أن يكون العبد مكتسبًا[٢٠٣] للحركة كما أنه محدِث لها. وإن قالوا بالثاني بأن عنوا بتعلّق القدرة بها أنها صارت كسبًا بها، قيل لهم: عن الكسب سألناكم، فلماذا فسّرتموه بنفسه؟ ويقال لهم: من جعل هذه القدرة متعلّقة بالحركة[٢٠٤]؟ فمن قولهم: الله سبحانه، قيل لهم: فقد[٢٠٥] ذممتم العبد بفعل الله تعالى فيه من كلّ وجه. وهذا ألزم[٢٠٦] لمن قال منهم: إنه أحدث القدرة والحركة فيه

---

١٩٤ أو: أم، ج.
١٩٥ لا: –، ب.
١٩٦ لمقارنتها: للمقارنتها، ب.
١٩٧ قد سلبتموها: فقد سلمتموها، ج.
١٩٨ القدرة: للقدرة، ب.
١٩٩ فيه الحركة: الحركة فيه، ا.
٢٠٠ تسمونه: فسموه، ج.
٢٠١ تعلق بها: تعلق بهما، ب؛ تعلقت بها، ج.
٢٠٢ بأن صارت: ان صارت ان صارت، ج.
٢٠٣ مكتسبًا: مكتسب، ا.
٢٠٤ القدرة متعلقة بالحركة: الحركة متعلقة بالقدرة، ا ب.
٢٠٥ فقد: قد، ا ب.
٢٠٦ ألزم: إلزام، ج.

وجعلها[٢٠٧] كسبًا له، قيل له: فقد صارت هذه الحركة كلونه. ويقال لهم: إن العقلاء إنما يستحسنون ذمّ من آلمهم لأنه آلمهم ويصرّحون بتعليل ذلك بأنه آلمهم لا بأن قدرة[٢٠٨] فيه تعلّقت بإيلامهم، ولو فُسّر ذلك لهم لما عقلوه[٢٠٩].

وربّما يقولون: الكسب هو[٢١٠] حركة أو سكون حصلت على صفة من الصفات بالعبد. قيل لهم: فقد سلّمتم ما نقوله: إن العبد لا يُذمّ إلا على ما حصل[٢١١] به، فهل تلك الصفة هي[٢١٢] حدوث الحركة؟ فإن قالوا: نعم، فقد دخلوا في مذهبنا من كل وجه[٢١٣]، وإن قالوا: بل تلك الصفة هي كون الحركة كسبًا، قيل لهم: عن الكسب سألناكم، فلِم فسّرتموه بنفسه؟ ويقال لهم: إن العقلاء يستحسنون ذمّ[٢١٤] مَن آلمهم لأنه آلمهم، لا لأنه جعل الحركة والإيلام على صفة، ويعلّلونه[٢١٥] بذلك، فلو فُسّر لهم صفة الكسب لما[٢١٦] عقلوه. ويقال لهم: هل يصحّ من العبد أن لا يُثبت صفة الكسب للحركة والإيلام إذا خلق الله تعلى فيه ذلك؟ فمِن قولهم: لا، قيل لهم: فإن العبد مضطرّ إلى هذا الكسب كما أنه مضطرّ إلى لونه، فلِم ذممتموه على الكسب ولا تذمّونه على لونه؟ وصحّ أنكم ما دفعتم[٢١٧] ما يلزم جهمًا، ويلزمكم أكثر مما يلزمه لأنكم ذكرتم جهةً للذمّ[٢١٨] غير معقولة وجهة لا يرضى بها[٢١٩] العقلاء جهةً للذمّ، فكنتم أسوأ حالاً من جهم.

---

٢٠٧ وجعلها: وجعلهما، ا.

٢٠٨ قدرة: قدرته، ا ب.

٢٠٩ عقلوه: عقلوا، ج.

٢١٠ هو: –، ا.

٢١١ حصل: يحصل، ج.

٢١٢ هي: هو، ج.

٢١٣ من كل وجه: –، ج.

٢١٤ يستحسنون ذم: يذمون، + (حاشية) خ يستحسنون ذم، ب.

٢١٥ ويعللونه: ويعللون، ج.

٢١٦ لما: ما، ب.

٢١٧ دفعتم: رفعتم، ب.

٢١٨ للذم: الذم، ا.

٢١٩ يرضى بها: يرضيها، ج.

وجعلها[٢٠٧] كسبًا له، قيل له: فقد صارت هذه الحركة كلونه. ويقال لهم: إن العقلاء إنما يستحسنون ذمّ من آلمهم لأنه آلمهم ويصرّحون بتعليل ذلك بأنه آلمهم لا بأن قدرة[٢٠٨] فيه تعلّقت بإيلامهم، ولو فُسّر ذلك لهم لما عقلوه[٢٠٩].

وربّما يقولون: الكسب هو[٢١٠] حركة أو سكون حصلت على صفة من الصفات بالعبد. قيل لهم: فقد سلّمتم ما نقوله: إن العبد لا يُذمّ إلا على ما حصل[٢١١] به، فهل تلك الصفة هي[٢١٢] حدوث الحركة؟ فإن قالوا: نعم، فقد دخلوا في مذهبنا من كلّ وجه[٢١٣]، وإن قالوا: بل تلك الصفة هي كون الحركة كسبًا، قيل لهم: عن الكسب سألناكم، فلِم فسّرتموه بنفسه؟ ويقال لهم: إن العقلاء يستحسنون ذمّ[٢١٤] مَن آلمهم لأنه آلمهم، لا لأنه جعل الحركة والإيلام على صفة، ويعلّلونه[٢١٥] بذلك، فلو فُسّر لهم صفة الكسب لما[٢١٦] عقلوه. ويقال لهم: هل يصحّ من العبد أن لا يُثبت صفة الكسب للحركة والإيلام إذا خلق الله تعلى فيه ذلك؟ فمِن قولهم: لا، قيل لهم: فإن العبد مضطرّ إلى هذا الكسب كما أنه مضطرّ إلى لونه، فلِم ذممتموه على الكسب ولا تذمّونه على لونه؟ وصحّ أنكم ما دفعتم[٢١٧] ما يلزم جهمًا، ويلزمكم أكثر مما يلزمه لأنكم ذكرتم جهةً للذمّ[٢١٨] غير معقولة وجهة لا يرضى بها[٢١٩] العقلاء جهةً للذمّ، فكنتم أسوأ حالاً من جهم.

---

٢٠٧ وجعلها: وجعلهما، ا.

٢٠٨ قدرة: قدرته، ا ب.

٢٠٩ عقلوه: عقلوا، ج.

٢١٠ هو: –، ا.

٢١١ حصل: يحصل، ج.

٢١٢ هي: هو، ج.

٢١٣ من كل وجه: –، ج.

٢١٤ يستحسنون ذم: يذمون، + (حاشية) خ يستحسنون ذم، ب.

٢١٥ ويعللونه: ويعللون، ج.

٢١٦ لما: ما، ب.

٢١٧ دفعتم: رفعتم، ب.

٢١٨ للذم: الذم، ا.

٢١٩ يرضى بها: يرضيها، ج.

فإن تعلّقوا بقوله تعالى ﴿الله [220] خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (١٣ الرعد ١٦) وفِعل العبد شيء، وبقوله تعالى ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٣٧ الصافات ٩٦) فوصف عملنا [221] بأنه مخلوق له وهو عمل لنا، فكان مخلوقًا له [222] وكسبًا لنا، أجبناهم بأنه تعالى عنى بقوله [223] ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أفعاله تعالى [224] دون أفعال غيره، وإنما وصفها بكلّ شيء للمبالغة في الكثرة، كما قال [225] ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٢٧ النمل ٢٣). وعنى بقوله تعالى ﴿وَمَا [226] تَعْمَلُونَ﴾ الأصنام، أي: ما تعملون فيه، كما يقال: هذا الباب مِن عمل النجّار. يبيّن هذا أنه تعالى حاجّ بهذه الآية عبدة الأصنام فقال ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٣٧ الصافات ٩٥-٩٦) أي تنحتون، فوجه المحاجّة فيها: لِم تعبدون مخلوقًا مثلكم وتذرون عبادة خالقه وخالقكم؟ وهذه محاجّة ظاهرة. فأما [227] إذا حُمل على ما قالوه بطلت المحاجّة لأنه يصير تقديره: لِم تعبدون ما تنحتون والله خلقكم وعبادتكم لها؟ ولهم أن يقولوا: فلماذا تمنعنا، أيّها الرسول، مما خلقه تعالى من العبادة فينا ولا [228] يمكننا أن نمتنع منها؟ فيصير ذلك حجّة لهم على الله وعلى الرسول.

ويمكنهم أن يحتجّوا علينا فيقولوا [229]: إذا كنتم تقولون: إن الله تعالى قادر على أعيان أفعالنا ونحن نقدر عليها فإذا أحدثناها لزم أن تكون فِعلنا وفِعل الله تعالى فينا، لأن إضافة الفعل إلى فاعله ليس إلا أنه حدث ما كان قادرًا عليه، وهذا هو قولنا: إن الله تعالى يخلق فِعلنا ونحن نكتسبه. والجواب: إنا لا نسلّم أن الفعل يوصف بأنه فِعل الفاعل لما قلتم أنه حدث ما كان قادرًا عليه، بل إضافة الفعل إليه هو أنه حدث [230] به

---

٢٢٠ الله: –، ج.
٢٢١ عملنا: علمنا، ج.
٢٢٢ له: –، ا ب.
٢٢٣ بقوله: + تعالى، ج.
٢٢٤ تعالى: –، ا ب.
٢٢٥ قال: + تعالى: –، ا.
٢٢٦ وما: ما، ا ب.
٢٢٧ فأما: فاذا، ج.
٢٢٨ ولا: لا، ج.
٢٢٩ فيقولوا: فيقولون، ا.
٢٣٠ حدث: + الفعل، ا.

عند دواعيه بحسبها، وأفعالنا القبيحة لا داعي للحكيم في إحداثها[٢٣١] منّا ومنه تعالى. وأما المحسّنات الواجبة والمندوبة فداعيه تعالى إليها هو أن نحدثها بانفرادنا، فنستحقّ الثواب بها، ولو فعلَها[٢٣٢] فينا كما نفعلها لوجدْنا ذلك من أنفسنا على ما تقدّم. وأما المباحات فلا غرض له تعالى في فعلها ولا في أن نفعلها، فهي أفعالنا كلّها. ويقال لهم: إن كنتم قائلين بقولنا فقولوا إذا أحدثنا أفعالنا مع إحداث الله[٢٣٣] إيّاها: إنا محدِثون لها، وليس هو من قولكم في شيء[٢٣٤].

## باب القول في المتولّدات

اعلم أن المباشَر من الأفعال عند المتكلّمين هو الذي يحدِثه العبدُ ابتداءً في محلّ قدرته، والمتولّد هو ما يجب حدوثه عن الفعل المباشَر، سواء تولّد منه في محلّ القدرة أو خارجًا من محلّها، ويُسمّى المولّد سببًا والمتولّد مسبَّبًا. واختلف الناس في المتولّد هل هو فعل العبد كالمباشَر، فذهب جمهور شيوخنا إلى أن[٢٣٥] كلّ ما تولّد من فعل العبد فهو فعل له، سواء تولّد عن فعله المباشر أو تولّد عن فعله المتولّد عن المباشر، وذهب معمّر إلى أنه لا فعل للعبد إلا الإرادة، ثم ما يحدث بعدها فهو واقع[٢٣٦] بطبع المحلّ. وقال بعضهم: لا فعل للعبد إلا الفكر، وقال النظّام: لا فعل له إلا ما يوجد في محلّ[٢٣٧] قدرته، وما يتجاوز عن محلّ القدرة فهو واقع بطبع المحلّ. وذهبت الأشعرية ومن وافقهم إلى أن المتولّدات كلّها مخلوقة لله تعالى وليس فيها ما هو كسب للعبد.

والذي نبّهنا به في المسألة الأولى على أنّا عالمون باضطرار أن العبد محدِث لتصرّفه فذلك تنبيه أيضًا على أن المتولّدات التي لا يشتبه الحال فيها حادثة من العبد باضطرار، لأن استحسان الذمّ على أفعالنا المتولّدة كالكتابة والصناعة والنساجة والبناء والكلام والدفع والجذب والقتل[٢٣٨] أظهر عند العقلاء من الذمّ على أفعالنا المباشرة، لأن المباشرة

---

٢٣١ للحكيم في إحداثها: للحكيم في إحداثه، ا؛ للحكمة في إحداثها، ب.
٢٣٢ فعلها: + تعالى، ج.
٢٣٣ إحداث الله: إحداثه تعالى، ج.
٢٣٤ في شيء: –، ا ب.
٢٣٥ أن: –، ا.
٢٣٦ واقع: اوقع، ج.
٢٣٧ محل: محال، ا.
٢٣٨ والقتل: –، ج.

لا تظهر كظهور المتولّدات، وكذلك الوقوع بحسب الدواعي أظهر فيها، لأن أكثر الدواعي إنما تكون إلى الأفعال المتولّدة.

وأما شيوخنا فقد احتجّوا لكونها أفعالاً لنا بمثل الطريقة التي حكيناها عنهم، وهو وجوب وقوعها بحسب دواعينا واستحسان الذمّ عليها، وزادوا هنا[٢٣٩] أنها تقع بحسب الأسباب التي هي أفعالنا، ومعنى وقوعها بحسب الأسباب أنه يجب حدوثها عند حدوثها ويجب انتفاؤها عند انتفائها على طريقة واحدة. وفي بعض الأسباب المولّدة كالاعتماد تكثر المتولّدات بكثرتها وتشتدّ بشدّتها وتقلّ بقلّتها وتضعف بضعفها، وذلك ظاهر فيها. قالوا: وما هو من فعل غيرنا لا يجب أن يقع بحسب الأسباب التي نفعلها فيلزم أن يكون فِعلنا، قالوا: ولا يلزم على هذا أن تكون الرؤية من فِعلنا بأن يقال: إنها[٢٤٠] تقع بحسب فتح العين، وذلك لأن الغرض من الفتح يرجع[٢٤١] إلى النفي، وهو زوال الحجاب عن الحدقة، ثم تقع الرؤية بحسب هذا النفي عنده[٢٤٢] لا بحسب الفتح. ولأن أحدنا يقابل بالمرئي عينه[٢٤٣] فيراه وإن خُلقت مفتوحة، فعُلم أنها إنما تقع بحسب الحياة وتأثير المرئي في الحاسّة، وكذا هذا في سائر الإدراكات.

فإن قيل: إن حقيقة[٢٤٤] القادر على الفعل هو الذي يصحّ أن يفعل وأن لا يفعل والحال واحدة، وليس هذه[٢٤٥] صفة المتولّدات، لأنه يجب حدوثها بعد وجود السبب ولا يقدر القادر على أن لا[٢٤٦] يفعله، فكيف يكون فعلاً له؟ قيل له: إنا لا نسلّم أنه يجب حدوثها بعد وجود السبب على وجه لا يصحّ أن لا يقع، بل قد يصحّ في بعضها أن يمنع السبب من توليده لها، نحو أن يرمي حجرًا بيده، ثم يدفعه باليد الأخرى أو يقبض عليه، ونحو أن يرمي سهمًا مشدودًا بخيط فيمنعه به من نفوذه، وإذا صحّ أن لا يوجد بعد وجود سببه على بعض الوجوه أشبه الفعل المباشر وصحّ إضافته إلى القادر الفاعل على جهة الصحّة، وعلى أن المسبَّب واقع من القادر بواسطة السبب

---

٢٣٩ وزادوا هنا: وزادوا هاهنا، ا؛ وزادو هنا، ج.

٢٤٠ بأن يقال إنها: لأنها، ب.

٢٤١ يرجع: مكرر في ب.

٢٤٢ هذا النفي عنده: النفي عنه، ا.

٢٤٣ بالمرئي عينه: عينه بالمرئي، ا.

٢٤٤ حقيقة: الفاعل، ب.

٢٤٥ هذه: هذا، ب.

٢٤٦ لا: –، ب.

الموجب له. وما ذكره السائل من حكم القادر يظهر فيه بترك واسطته فيقال: يصحّ أن يفعله القادر بفعل واسطته[٢٤٧] ويصحّ أن لا يفعله بأن لا يفعل واسطته. وإذا صحّ ذلك يبطل قول مَن قال: لا فعل للعبد إلا الإرادة وإلا الفكر، لظنّهم أن ما يقع[٢٤٨] من الأفعال بعد ذلك فإنها تقع على جهة الوجوب، لأن مع هذا الفكر والإرادة تقع الأفعال [٢٤٩]على جهة الصحّة. ألا ترى أنه لا إرادة أقوى من إرادة الملجأ إلى الهرب ونحوه؟ وعَدْو الهارب من السبع يقع على جهة الصحّة، ولهذا إذا اعتقد أنه يقوى على السبع[٢٥٠] فإنه يقف، ويميل من طريق إلى طريق يرجو أن يكون أقرب إلى الخلاص، وتعرض له نار في الهرب فيتنكّب عنها.

وما قالوه أنه يقع بطبع المحلّ فهو بعيد، لأنا نجد أفعال الملجأ بعد الإرادة تقع بحسب قدرته وآلاته وما يفعله من الأسباب المولّدة، فكيف يصحّ قطعها عما تقع بحسبه وتضاف إلى أمر غير معلوم؟ ويبيّن هذا أنه يجب أن يحصل بين هذه الأفعال وبين طبع المحلّ من الوقوع بحسبه مثل ما نعلمه من مطابقته لسببه حتى يضاف إلى الطبع، فمتى وجب ذلك عند الخصم لزمه أن يضيفه إلى السبب، فإن لم يضفه إليه لزمه أن لا يضيفه إلى الطبع. ويلزمهم أن يقولوا أن العبد لا يستحقّ الثواب أو العقاب على المتولّدات من أفعاله، وذلك يردّه العقل والسمع. فإن قالوا: أليس مَن ألقى صبيًّا في النار فإنه يستحقّ الذمّ والعقاب وإن لم يكن الإحراق وما يتولّد منه من فعله، بل هو من فعل الله تعالى، فما أنكرتم من مثله في السبب والمسبَّب؟ قيل له: إن العبد لا يستحقّ الذمّ والعقاب على الإحراق، وإنما يستحقّهما على الإلقاء في النار مع علمه بوجوب إحراق النار وما يتولّد منه، ومتى أضيف إليه الإحراق والموت الحاصل به أو ذُمّ عليه فذلك توسّع ومجاز، وكذلك هذا فيمن قطع حبلاً فوقع ما كان متعلّقًا به من الثقل على إنسان فمات، فأضيف[٢٥١] موته إليه، والتوسّع فيما هو أبعد من هذا مستعمل حتّى أنه إذا شتم غيره فاغتمّ ومرض ومات فإنه يقال: قتله فلان.

---

٢٤٧ فيقال ... واسطته: –، ب ج.

٢٤٨ يقع: –، ج.

٢٤٩ الأفعال: –، ا ب.

٢٥٠ يقع ... السبع: –، ج.

٢٥١ فأضيف: أضيف، ب.

والأصل فيما يجب أن يضاف إلى العبد في الحقيقة ويكون فعلاً له أن[٢٥٢] يُنظر فيما يفعله من السبب، فما وقع بحسبه أو بحسب ما يتولّد منه فهو فعل له، وما يقع عند فعله لا بحسبه فليس بفعل له وإنما هو فاعل للشرط، وما وقع عنده هو من فعل غيره، فلما لم يقع الاحتراق[٢٥٣] بحسب الإلقاء، وإنما وقع بحسب شدّة اعتمادات النار وحرارتها[٢٥٤]، قلنا: إن ذلك ليس من العبد. وكذلك ما يحدث من الثقيل عند قطع الحبل لا يقع بحسب القطع، وإنما[٢٥٥] يقع بحسب ثقل الثقيل المعلّق بالحبل، فلم يكن فعلاً للعبد[٢٥٦]، فاعتبر هذا الأصل يسلم لك جميع ما نورده في هذا الباب.

## باب في ذكر شبه[٢٥٧] القوم والجواب عنها

قالوا: لو وجب فيما يقع بحسب دواعيكم أن يكون فعلكم للزم أن تكون الألوان الواقعة بحسب دواعيكم فعلكم، وليس هذا من قولكم. وإنما قلنا: إن[٢٥٨] الألوان تقع بحسب دواعيكم، لأن الصبّاغ يصبغ الثياب بحسب علمه بالصبغ وبحسب دواعيه، وكذلك الذي يخلط ماء[٢٥٩] العفص بالزاج ومن يحرّك الدبس حتى يبيضّ ويصير قُبَّيْطَى، وكذلك من يخلط ملوّنين حدث من ذلك لون آخر، ومن يضرب وجه إنسان فيسودّ، إلى غير ذلك. وعلى العكس من ذلك نفوذ السهم وإصابة الهدف، تقولون: إن ذلك[٢٦٠] فعل الرامي، ولا يقع بحسب دواعيه.

والجواب: أما شيوخنا البغداديون فقد التزموا كون اللون[٢٦١] فعلاً للعبد ومقدورًا له في المواضع التي ذكرها السائل، فلا يلزمهم هذا السؤال. وأما شيوخنا البصريون فإنهم يأبون كون اللون مقدورًا للعبد، وقالوا في جواب هذا السؤال: إنا قلنا في استدلالنا

---

٢٥٢ أن: —، ا.

٢٥٣ الاحتراق: الإحراق، ب.

٢٥٤ وحرارتها: وحرها، ب.

٢٥٥ لا يقع بحسب القطع وإنما: لأنه، ب.

٢٥٦ فعلاً للعبد: فعل العبد، ب ج.

٢٥٧ شبه: سه، ا.

٢٥٨ إن: بان، ا.

٢٥٩ ماء: مع، ا.

٢٦٠ إن ذلك: إنه، ب؛ إنه إن ذلك، ج.

٢٦١ اللون: الألوان، ب.

أن الحادث بحسب دواعينا فهو[262] فعلنا، وما ألزمتَه[263] من الألوان في الأمثلة التي ذكرتَها فليس فيها لون حادث، وإنما هي[264] ألوان باقية تظهر عند فعل العبد، فلم تلزم استدلالنا. أما الصبّاغ فإنه يكسو الأصباغ الثياب، لا[265] أنه يحدث عند صبغه لونٌ، ولهذا يُنفد الأحمال من الأصباغ في الثياب لأن أجزاءها تعلق[266] بظاهر الثوب، ولهذا[267] تتناثر تلك الأصباغ من الثياب أو الغزل، فنراها متناثرة عنده وينتقص لونه بسببها[268]، ويُقطع الثوب[269] المصبوغ إذا لم يُشرَّب فيُرى داخله أبيض، وكذا هذا في خضاب اللحية[270]. وقالوا فيمن[271] يُلقي الزاج في ماء العفص: إنه[272] تعلو أجزاء[273] الزاج على ماء العفص وأجزاء[274] الزاج سود، فيظهر سوادها، لا أنه يحدث فيه لونٌ. وهذا فيه نظر لأنا نجد أجزاء الزاج بيضاء وكذلك أجزاء[275] العفص، ويظهر عند الخلط سواد المداد. والأولى أن يقال: إن لون المداد يحدث عند الخلط، لكن ذلك اللون لا يقع بحسب الخلط، وإنما يقع بحسب مزاج العفص ومزاج الزاج، ولهذا إذا خُلط بماء العفص غير الزاج من الأجسام التي ليس طبعها كطبع[276] الزاج فإنه لا يظهر السواد، ولهذا يخلط الزاج بغير ماء العفص من الأشياء التي لها عفوصة كالإهليلج وقشور الرمّان فيظهر السواد. ولو قدّرنا اختلاط أجزاء الزاج بماء العفص من غير فعل العبد لظهر السواد، فصحّ أن ذلك يقع بحسب مزاجهما.

---

٢٦٢ فهو: + ما، ا.

٢٦٣ ألزمته: ألزمه، ج.

٢٦٤ هي: هو، ج.

٢٦٥ لا: الا، ج.

٢٦٦ تعلق: تتعلق، ج.

٢٦٧ ولهذا: ولهذ، ا.

٢٦٨ بسببها: بسببها، ا.

٢٦٩ الثوب: الثواب، ج.

٢٧٠ هذا في خضاب اللحية: في خطاب الجنة، ج.

٢٧١ فيمن: + بلغ، ج.

٢٧٢ إنه: إنها، ا ج.

٢٧٣ أجزاء: + (حاشية) ماء، ب ج.

٢٧٤ وأجزاء: فأجزاء، ا.

٢٧٥ أجزاء: + (حاشية) ماء، ب.

٢٧٦ كطبع: طبع، ج.

وقالوا فيمن يحرّك الدبس الأسود فيصير قبيطي: إنه بالتحرّك[٢٧٧] ترتفع منه أجزاء سود ويُلقى فيه بياض البيض، فحينئذ يظهر فيه البياض. لذلك قالوا: ولو كان المؤثّر فيه التحريك لابيضّ بأوّل التحريك.

وقالوا فيمن يخلط ملوّنين كالأبيض والأسود: فما يظهر[٢٧٨] من الغبرة فليس بلون حادث، وإنما يختلط الملوّنان فنرى عند كلّ جزء من السواد جزءاً من البياض فيتراءى أغبر، قالوا: ولهذا إذا رُقع ثوب[٢٧٩] من خِرق سود وبيض ووُضع على الدوّارة وأُديرت فإنه يُرى كالأغبر، وإذا لبسنا ثوبًا رقيقًا أبيض على ثوب أحمر فإنه يُرى على لون الورد للمعنى الذي ذكرناه، ومَن ضرب وجه إنسان فاسودّ فذلك لون الدم الأسود يرتفع إلى ظاهر الجلد، فيُرى كالأكهب لما يخالطه من بياض الجلد، ولهذا يظهر إذا وقع الضرب على موضع رقيق، ولو ضربه على عقبه لما ظهر، فصحّ أنه لا يقع هذا اللون بحسب فعل العبد الذي هو الضرب، فصحّ أنه ليس فيما ذكره السائل لون حادث.

وأما إصابة الرامي فهي تقع بحسب دواعي الرامي إذا استجمع شروط الرمي الصائب، ولهذا ترى الحذّاق في الرمي قلّ ما يخطئون، ويصيبون في الأغلب، فيجب وقوع إصابتهم بحسب دواعيهم، وأما المخطئ من الرماة فلا يعلم شروط الرمي الصائب، من ذلك العلم بجهة السمت[٢٨٠] الذي يحاذي القرطاس ومنها العلم بكيفية[٢٨١] أخذ الفوق وكيفية إرساله، وربّما يكون قوسه فوق قوّته فتتحرّك يده القابضة[٢٨٢] على القوس عند الإرسال، وربّما يكون القوس ضعيفًا لا يقوى على إيصال السهم إلى القرطاس، فلهذا[٢٨٣] وما أشبهه يقع الخطأ في الإصابة. ومن لم تحصل له العلوم التي ذكرناها في الرماية فذلك متمنّي الإصابة من غير آلة في الإصابة، وهو العلم بما ذكرناه، فصار كالمتمنّي للكتابة الحسنة من غير علم أو من غير قلم.

---

٢٧٧ بالتحرك: لتحرك، ا؛ بالتحريك، ج.

٢٧٨ فما يظهر: فيما يظهر، ا ب؛ فما يظهر فيه، ج.

٢٧٩ ثوب: ثوبا، ا.

٢٨٠ بجهة السمت: بجهة السمتر، ا؛ نحو السمت، ج.

٢٨١ بكيفية: بكيفة، ا.

٢٨٢ فتتحرك يده القابضة: لتتحرك يدد القابطة، ج.

٢٨٣ فلهذا: ولهذا، ا ب.

شبهة يمكن أن يتعلّق بها الجبرة ويمكن أن يتعلّق بها المخالفون لنا في المتولّدات. قالوا: لو كنتم قادرين على إحداث الأفعال أو إحداث المتولّدات تحدثونها بقدركم وأسبابكم[٢٨٤] وتُحكمونها بعلومكم لوجب فيما فعلتموه ثانيًا أن يقع مطابقًا لما فعلتموه أوّلاً وأن لا يقع في ذلك تفاوت كالكتابة، ومعلوم أنكم تكتبون أوّلاً، فإذا رمتم أن تكتبوا مثله ثانيًا لم يمكنكم إيقاعه على نهاية المطابقة للمكتوب الأوّل، فلو كان ذلك فعلكم لأمكنكم منه ثانيًا ما يمكنكم أوّلاً.

والجواب: إن هذه شبهة فيما يُعلم باضطرار، فلا يشتبه علينا عندها أن الكتابة فعلنا، كالغلط في المناظر لا يزيلنا عن العلم بالمشاهدات. ثم يقال لهم: أليس المكتوب أوّلاً وثانيًا يقع بحسب دواعينا وآلاتنا والأسباب الحادثة من قِبلنا في الجملة، فكان دليلاً على أنه فعلُنا؟ وهذا الدليل كافٍ وإن لم نعلم العلّة التي لها[٢٨٥] يقع التفاوت بين المكتوب ثانيًا وبين الأوّل[٢٨٦]. ويقال لهم: إن الكتابة ثانيًا تفتقر إلى علوم كثيرة بكيفية المكتوب الأوّل في طول حروفه وقصرها ودقّتها وكثافتها وسعتها وضيقها ومقدار دقّة حلقة القلم وتحريفه ومقدار ما يوجد من المداد الذي يبسط على القرطاس وملاسة القرطاس وخشونته، وكلّ ذلك علوم خارجة عن العلم بالمكتوب ثانيًا، ونحن لا نضبط جميع ذلك على التفصيل، فلذلك يقع التفاوت بين المكتوبين حتّى لو ضبطنا ذلك لما وقع هذا التفاوت، ولهذا ترى الماهر من الكتّاب[٢٨٧] لا تتفاوت مكتوباته، بل قد يكتب على خطّ غيره فلا يقع بينهما تفاوت، وكذلك في سائر الصناعات، فالنساجة لا تتفاوت لما كانت آلاتها مستقيمة، ولهذا كانت هذه الشبهة مقصورة على بعض أفعالنا وعلى بعض الفاعلين، والشبه[٢٨٨] والأدلّة يجب أن تكون شاملة.

شبهة. قالوا: إن قولكم بالمتولّد يؤدّي إلى أن يكون العاجز فاعلاً، بل الميّت، بل المعدوم، وذلك محال، فما أدّى إليه يجب أن يكون محالاً[٢٨٩]، وهو إذا رمى فأصاب بعد موته. والجواب[٢٩٠]: إن القدرة يجب أن تكون سابقة لما يحدث بها، فما تعنون بقولكم:

٢٨٤ بقدركم وأسبابكم: بقدركم أو أسبابكم، ا؛ بقدرتكم وأسبابكم، ج.

٢٨٥ لها: بها، ج.

٢٨٦ الأول: المكتوب الأول، ج.

٢٨٧ من الكتاب: في الكتابة الكتّاب، ج.

٢٨٨ والشبه: والشبهة، ج.

٢٨٩ محالاً: محال، ا.

٢٩٠ والجواب: الجواب، ج.

إن الميّت والعاجز يكون فاعلاً؟ أتعنون به أنه في حال ما هو عاجز وميّت يستعمل قدرته في إحداث الأفعال، أو تعنون به في حال استعمالها في الأسباب الموجبة لحدوث ما يتأخّر عن وجودها هي موجودة وشرط وجودها حاصل وهي الحياة؟ فإن عنيتم الأوّل لم يلزم قولنا،[٢٩١] وإن عنيتم الثاني لم نأبه، ولا استحالة فيه لأن الإصابة ما وجدت إلا بقدرة سابقة عليها مؤثّرة فيما يجب عنها الإصابة بوسائط الاعتمادات[٢٩٢]، وإذا جاز أن يستحقّ الذمّ بهذه الإصابة أو المدح وهو ميّت لما ذكرناه جاز أن يكون فاعلاً بالطريقة[٢٩٣] التي يُستحقّ بها المدح والذمّ.

شبهة. قالوا: قولكم بالتوليد[٢٩٤] يؤدّي إلى أن يكون المكلّف مستحقًّا للمدح في حال حياته، ثم يستحقّ الذمّ بعد موته، وهذا محال، وذلك بأن[٢٩٥] يرمي ويكون رميه صغيرةً ويصيب بعد موته وتكون الإصابة كبيرة. والجواب: إن من يقول من شيوخنا أنه يستحق ذمّ الإصابة عند الرمي لا يلزمه هذا الإلزام، ومن يقول أنه يستحقّه[٢٩٦] عند الإصابة يقول في جواب الإلزام: إنه إذا جاز أن يكون فاعلاً بعد موته بالطريقة التي ذكرناها جاز أن يتبع فعله ما يستحقّه عليه، ثم لا يلزمه إذا التزم ذلك[٢٩٧] أن يقع منه ولا يمكنه تلافيه بالندم، بل يقول: إنه إذا ندم قبل الإصابة على الرمي فإنها تقع ولا يستحقّ بها الذمّ والعقاب، ويكون الندم قبلها مانعًا من الاستحقاق بها. فهذا[٢٩٨] أقوى ما تعلّقوا به.

وإذا صحّ أن العبد هو المحدِث[٢٩٩] لأفعاله المباشرة والمتولّدة صحّ أنه قادر على الأفعال، لأنه يُحدثها على طريقة[٣٠٠] الصحّة ففارق من يتعذّر عليه الفعل، فلولا أمر اختصّ به، وهو القدرة، لم يكن بأن يصحّ منه ويتعذّر على غيره بأولى[٣٠١] من أن يتعذّر

---

٢٩١ قولنا: —، ب.
٢٩٢ الاعتمادات: —، ا ب.
٢٩٣ بالطريقة: للطريقة، ج.
٢٩٤ بالتوليد: بالمتولدات، ج.
٢٩٥ بأن: أن، ا.
٢٩٦ يستحقه: يستحق، ج.
٢٩٧ ذلك: —، ب.
٢٩٨ فهذا: هذا، ج.
٢٩٩ هو المحدث: محدث، ج.
٣٠٠ طريقة: طريق، ب.
٣٠١ بأولى: أولى، ج.

عليه ويصحّ من غيره. فإذا صحّ أنه قادر فلا بدّ من[٣٠٢] أن يكون قادرًا على جميع أجناس مقدورات القادرين[٣٠٣] منا، ولهذا نرى الضعيف يمكنه أن يفعل من كلّ جنس ممّا يفعله القوي[٣٠٤]، وإنما يتفاوتان في كثرة الأفعال وقلّتها، والعقلاء كلّهم يحيلون في القادر منّا المخلّى أن يمكنه أن يتحرّك يمنةً فراسخ ولا يمكنه أن يتحرّك يسرةً شبرًا، فعلمنا أن قدرتنا تتعلّق بالفعل وجنس ضدّه، ولولا[٣٠٥] ذلك لم يمتنع في بعض القادرين الذين لا منعَ بهم عن[٣٠٦] الفعل أن يتمكّنوا من فعل جنس دون غيره من الأجناس، وإذا استحال ذلك لزم ما ذكرناه من تعلّق القدرة بالضدّين وبجميع أجناس مقدورات القادر بقُدر[٣٠٧]. وإذا صحّ ذلك صحّ منا أن ننظر متى يختار القادر منا الفعل ومتى لا يختاره. وإذ[٣٠٨] قد أتينا على الأصول التي يجب تقديمها على الدلالة أنه تعالى لا يختار فعل القبيح فلنشرع في ذكرها.

## باب في أنه تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح ولا أن[٣٠٩] يخل بالواجب في الحكمة

يدلّ على ذلك أنه تعالى عالم بقبح[٣١٠] القبيح وعالم بأنه غنيّ عنه وعالم بوجوب الواجب وعالم بأنه غنيّ عن الإخلال به، فلزم أن يستحيل أن يفعل القبيح وأن يخلّ بالواجب.

أما[٣١١] الدلالة على أنه تعالى عالم بما ذكرناه فقد ذكرناه[٣١٢] فيما تقدّم حين[٣١٣] دللنا على أنه تعالى عالم بكلّ شيء، والدلالة على أنه تعالى غنيّ عن كلّ شيء قد تقدّمت

---

٣٠٢ من: —، ب ج.
٣٠٣ القادرين: القادر، ا.
٣٠٤ القوي: الأقوى، ج.
٣٠٥ ولولا: لولا، ا.
٣٠٦ بهم عن: لهم من، ج.
٣٠٧ بقدر: بقدرة، ج.
٣٠٨ وإذ: وإذا، ا.
٣٠٩ أن: —، ب ج.
٣١٠ بقبح: بقبيح، ا.
٣١١ أما: وأما، ج.
٣١٢ ذكرناه: ذكرنا، ج.
٣١٣ حين: حيث، ا.

أيضًا، وإنما قلنا في الدلالة[٣١٤] أنه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بأنه غنيّ عنه، ولم نقل: هو عالم بقبح القبيح وغنيّ عنه، لأن غرضنا أن نذكر[٣١٥] صوارفه عن فعل القبيح التي عندها يستحيل أن يفعله، والغنى عن فعل القبيح ليس بصارف عنه، وإنما العلم بغناه هو الصارف عنه. ألا ترى أن الواحد منّا يكون غنيًّا عن فعل القبيح وهو لا يعلم غناه عنه ويظنّ[٣١٦] أنه محتاج إليه أو يقدّر حاجته إليه فيفعله؟ فصحّ أن الصارف هو العلم بغناه عنه.

وإنما قلنا: إن من كان كذلك فإنه يستحيل أن يفعل القبيح أو يخلّ بالواجب، لأن الواحد منّا إذا قيل له: إن ظلمتَ فلَك درهمٌ وإن عدلتَ فلَك درهمٌ وإن صدقتَ فلك درهمٌ وإن كذبتَ فلك درهمٌ، واستوى[٣١٧] عنده الظلم والعدل في الكلفة وفي جميع الأغراض إلا في الحسن والقبح، وكان ممن لا يعتقد استحقاق الثواب والمدح على العدل والصدق ولا استحقاق الذمّ والعقاب على الظلم والكذب، أو قدّرناه غافلاً عن ذلك، فإنه لا يتحيّر بين الظلم والعدل ولا بين الصدق والكذب[٣١٨] كما يتحيّر بين العدلَين والصدقَين لو خُيِّر[٣١٩] والمنفعة واحدة، والعلم بذلك ضروريّ.

وإنما قلنا: إنه لا يختار الظلم والكذب والحال هذه لعلمه بقبح الظلم والكذب وعلمه بغناه عنهما، لأنه لو اعتقد حسن الظلم والكذب[٣٢٠] أو ظنّ كون المنفعة في الظلم والكذب أزيد لجاز أن يختاره، فصحّ أن العلّة في نفي اختياره هو كونه عالمًا بقبحهما وعالمًا بغناه عنهما، وإذا وجب هذا في أحدنا فذلك في الله تعالى أوجب لما قدّمناه من قبل. وكذلك إذا قيل[٣٢١] لأحدنا: إن رددتَ الوديعة حصل لك مثلها في المنفعة، وهو عالم بوجوب ردّها فإنه لا يجوز أن لا يردّها، ولا علّة لنفي[٣٢٢] الإخلال

---

٣١٤ في الدلالة: –، ج.
٣١٥ أن نذكر: –، ج.
٣١٦ ويظن: ويضن، ج.
٣١٧ واستوى: استوى، ا.
٣١٨ بين الظلم والعدل ولا بين الصدق والكذب: بين الصدق والكذب ولا بين الظلم والعدل، ب.
٣١٩ لو خير: –، ا ب.
٣٢٠ والكذب: + لجاز أن يختاره، ا ب ج.
٣٢١ قيل: قال، ا ب.
٣٢٢ لنفي: إلا بنفي، ج.

بردّها إلا كونه عالمًا بأنه إخلال بواجب وغناه عن ذلك بمثل الطريقة التي ذكرناها في الإخلال بالقبيح.

فإن قيل: إن أحدنا لا يفعل القبيح إذا كان عالمًا بقبحه وغناه عنه، فكذلك لا يفعل الحسن إلا إذا كان له فيه منفعة، فقولوا: إنه تعالى لا يفعل الحسن كما لا يفعل القبيح، قيل له: إن أحدنا كما يفعل الحسن للمنفعة فكذلك يفعله لا للمنفعة، بل لأنه حسن وإحسان إلى الغير، ويجد أحدنا من نفسه أن العلم بأن الفعل إحسان إلى غيره يدعوه إلى فعله، كما يجد من نفسه أن العلم بقبح الفعل يصرفه عن فعله، ولهذا يمدح العقلاء المحسن إلى غيره ويشكره المنعَم عليه، ومتى علموا أنه فعله ليُمدح عليه أو ليجرّ بذلك منفعةً إلى نفسه فإنهم يذمّونه ويقولون: فعله رياءً وسمعةً ولما له فيه من جرّ[٣٢٣] النفع. ولو لم يدلّ على أن الفعل يُفعل لكونه إحسانًا فقط إلا ما ثبت من أن صانع العالم خلقه ويستحيل عليه المنافع في فعله والمضارّ، ولا غرض[٣٢٤] إلا أنه إحسان، على ما سنشرح[٣٢٥] هذا إن شاء الله تعالى، لكفى. فصحّ أنه تعالى[٣٢٦] لا يفعل القبيح ويفعل الحسن والإحسان، وإذا صحّ ذلك فكلّ[٣٢٧] ما علمناه قبيحًا فليس من فعله.

ثم ألزم شيوخنا المجبرةَ القدريةَ بأنه لو جاز أن يفعل بعض القبائح لجاز أن يفعل جميعها، فلا نأمن من أن يُظهر المعجزات على الكذّابين، فلا نعلم صدق رسول ولا صحّة شرع، ولجاز[٣٢٨] أن يرسل رسولاً ويدعو إلى شتم الله سبحانه وسوء الثناء عليه ومدح إبليس وعبادته والاستخفاف بالآباء وشكر غير المنعِم، ويُخبرهم بإيصال الثواب لمن عبد إبليس وفعل القبائح التي ذكرناها وإيصال العقاب[٣٢٩] إلى من مدح الله تعالى[٣٣٠] وذمّ إبليس. فإن قالوا[٣٣١]: كيف يلزمنا أن نقول أنه تعالى يفعل القبائح[٣٣٢]،

٣٢٣ جر: حسن، ا.

٣٢٤ المنافع في فعله والمضار ولا غرض: النفع والضرر ولا غرض في فعله، ا ب.

٣٢٥ سنشرح: سنستخرج، ا.

٣٢٦ تعالى: –، ا ب.

٣٢٧ فكل: وكل، ج.

٣٢٨ ولجاز: لجاز، ج.

٣٢٩ العقاب: الثواب، ج.

٣٣٠ تعالى: –، ج.

٣٣١ قالوا: قيل، ج.

٣٣٢ القبائح: للقبائح، ا.

ونحن نقول[٣٣٣]: إنه تعالى لا يقبح منه[٣٣٤] فعل ولا[٣٣٥] يقدر على فعل القبائح؟ قيل لهم: إنكم بنيتم[٣٣٦] ما تقولونه الآن على أنه تعالى ليس بمنهيّ عن فعل فلا يقبح منه فعل، وأنه لا يقدر عليه، وقد بينّا بطلان هذا الأصل وبيّنّا أن القبيح يقبح لوقوعه على وجه، فعلى هذا لا قبيح ولا فاحشة إلا وقد فعلها الله تعالى عندكم، فلزمكم تجويز ما ألزمناكم.

ويقال لهم: إن كان لا يقبح منه تعالى فعل لما ذكرتم فقولوا: لا يحسن منه فعل، لأنه ليس بمأمور بفعل ولا مأذون له في فعل. ويقال لهم: جوّزوا أن يفعل تعالى ما ألزمناكم وقولوا: إنه تعالى لا يقبح منه ذلك لأنه مالك وليس تحت رسم ولا حدّ، وهذا ظاهر على الجهمية. وأما إن قال القائلون بالكسب: إنا نقول: إنه تعالى لا يحدث قبيحًا إلا وهو كسب للعبد، فيقبح من العبد من حيث هو كسب ولا يقبح من حيث هو خلق، فلا يفعل تعالى قبيحًا ولا يقدر عليه، فلا يلزمنا تجويز ما ذكرتم، قيل لهم: إنا بيّنّا أن الكسب ليس له معنى يضاف به الفعل إلى العبد ولا هو وجه يقبح لأجله الفعل، فحصل كلّ قبيح قبيحًا بالله تعالى عندكم. ويقال لهم: إن كان تعالى لا[٣٣٧] يقبح منه فعل لأنه ليس بمكتسب فجوّزوا ما ألزمناكم ولا يفعله كسبًا لأحد ولا يقبح منه. وكذلك هذا يلزمهم[٣٣٨] إذا اعتذروا عما يلزمهم من تجويز أن يفعله تعالى من القبائح، ويلزمهم أن يجوّزوا أن يكذب الله[٣٣٩] تعالى في إخباره، سواء قالوا: إن ذلك يقبح منه، أو قالوا[٣٤٠]: لا يقبح منه ذلك، فلا يوثق بوعده ووعيده ولا يدلّ كلامه على حكم شرعي ولا يوثق بما[٣٤١] قصّه في كتابه.

فإن قالوا: كيف يلزمنا ذلك ونحن نقول: إنه صادق بصدق قديم قائم بذاته تعالى؟ قيل لهم: بماذا علمتم أن الكلام القائم بذاته صدق، وما أنكرتم أنه كذب؟ فإن قالوا:

---

٣٣٣ ونحن نقول: مكرر في ج.
٣٣٤ تعالى لا يقبح منه: لا يقبح منه تعالى، ب.
٣٣٥ ولا: وإنه لا، ا.
٣٣٦ بنيتم: ثبتم، ا.
٣٣٧ لا: -، ج.
٣٣٨ يلزمهم: الالزام عليهم، ج.
٣٣٩ الله: -، ج.
٣٤٠ قالوا: -، ا.
٣٤١ يوثق بما: يثق ما، ج.

علمنا ذلك بكونه تعالى عالمًا بكلّ شيء، فلا يجوز أن يخالف كلامه القائم بذاته علمه، قيل لهم: لِم لا يجوز أن يخالف علمه وقد نجد أحدنا يكلّم نفسه بخلاف ما يعلمه، فيقول في نفسه[٣٤٢]: إن لقيت فلانًا قلت له كذا وكذا، وهو يخالف ما يعلمه؟ ولأن أكثرهم يذهب إلى أن الكذب الذي فيه مصلحة ومنفعة كذب[٣٤٣] حسن كالصدق، فما أنكرتم أن يكون القائم بذاته كذبًا حسنًا ونافعًا أو يكون[٣٤٤] كذبًا من وجه وصدقًا[٣٤٥] من وجه كما أنه أمر من وجه ونهي من وجه؟ وعلى أنا نُلزمكم أن يكون في كلامه الذي هو عبارة عن القائم بذاته ما هو كذب مع كونه عبارةً ودليلاً وأنه فعل الله تعالى[٣٤٦] عندكم، فبطل كونه دليلاً.

فإن قالوا: العبارة يجب أن تكون مطابقة للقائم[٣٤٧] بذاته، فلا يجوز على هذا فيه كذب، قيل لهم: إنّا بيّنّا أنه لا يجب أن تطابقه، لأنه[٣٤٨] إذا جاز أن يكون كذبًا من وجه وصدقًا من وجه جاز أن يكون في العبارة عنه الكذب والصدق. فإن قالوا: إذا كان في العبارة صدق نحو قوله ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ[٣٤٩]﴾ (٦ الأنعام ١) لم يجز أن يوجد فيه كذب لأن المعبَّر عنه أمر واحد، فمتى وجدنا الصدق في العبارة عنه[٣٥٠] لم يجز بعد ذلك أن يكون كذبًا أو كذبًا من وجه، قيل لهم: من أين لكم في كلّ خبر من أخبار القرآن أنه خبر عمّا تعلمون أنه كذلك؟ وما أنكرتم أن يكون خبرًا عن غيره فيكون كذبًا، كقوله ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ﴾، أن لا يكون خبرًا عن خلق[٣٥١] هذه

---

٣٤٢ نفسه: نفسي، ج.
٣٤٣ كذب: –، ا ب.
٣٤٤ أو يكون: ويكون، ا.
٣٤٥ وصدقًا: أو صدقا، ج.
٣٤٦ الله تعالى: له تعالى، ا؛ الله، ج.
٣٤٧ للقائم: للقيام، ج.
٣٤٨ لأنه: ولأنه، ج.
٣٤٩ الأرض: + وغيرها.
٣٥٠ الصدق في العبارة عنه: عنه الصدق في العبارة، ج.
٣٥١ خلق: غير، ب.

السماوات، بل[٣٥٢] يكون خبرًا عن غيرها[٣٥٣] فيكون كذبًا؟ وكذا هذا في كلّ خبر ذكروه من[٣٥٤] آيات القرآن.

فإن قالوا: إنا علمنا من دين الرسول عليه السلام أنه تعالى[٣٥٥] صادق ولا يجوز أن يكذب، قيل لهم: إنه لا طريق إلى العلم[٣٥٦] بصحّة دينه عليه السلام ولا بصدقه في نبوّته، لأنه إذا لزمكم أن تجوّزوا أن يُظهر تعالى المعجزات[٣٥٧] على الكذّابين فما أنكرتم أن يكون محمّد[٣٥٨] صلّى الله عليه كذّابًا[٣٥٩] وإن ظهرت عليه المعجزات؟ فإن قالوا: إنّا لا نجوّز أن تظهر المعجزات على الكذّابين[٣٦٠] لأنه تعالى قادر على أن يعرّفنا صدق النبي ضرورةً، فيجب أن يكون قادرًا على أن يعرّفنا صدقه بدلالة، وليس إلا المعجز، فلو جوّزنا أن يظهره على كذّاب[٣٦١] لخرج تعالى عن كونه قادرًا على أن يعرّفنا صدق[٣٦٢] نبيّ، وذلك محال، قيل لهم: إنما يجب أن يقدر تعالى على أن يعرّفنا صدق النبيّ بدلالة إذا صحّ أن يكون على صدقه دليل. فأما على مذهبكم من تجويز كونه فاعلاً للقبائح كلّها يخرج المعجز[٣٦٣] من أن يكون[٣٦٤] دليلاً على صدق نبيّ، فلا يصحّ وصفه تعالى بالقدرة على ذلك وإن كان قادرًا على تعريف ذلك ضرورةً، وما لا يصحّ أن يكون عليه دليل لا يجب أن يثبت عليه دليل لقولكم: إنه لو لم يكن عليه دليل لما أمكننا أن نعرف صدقه، فإن لزم أن تعرفوا صدق الأنبياء وجب بطلان[٣٦٥] المذهب الذي معه لا يمكن العلم بصدق نبيّ، وليس يمكن لكم ذلك إلا بالدخول في مذهبنا.

---

٣٥٢ بل: أو، ج.

٣٥٣ بل يكون خبرًا عن غيرها: –، ب.

٣٥٤ ذكروه من: ذكره في، ب.

٣٥٥ تعالى: –، ب.

٣٥٦ العلم: –، ج.

٣٥٧ المعجزات: المعجز، ج.

٣٥٨ محمد: محمدا، ج.

٣٥٩ صلى الله عليه كذابًا: عليه السلام كاذبًا، ا ب؛ صلى الله عليه كاذبًا، ج.

٣٦٠ المعجزات على الكذابين: المعجز على الكاذبين، ج.

٣٦١ يظهره على كذاب: يظهر على كاذب، ج.

٣٦٢ صدق: –، ج.

٣٦٣ المعجز: المعجزات، ب.

٣٦٤ أن يكون: كونه، ج.

٣٦٥ وجب بطلان: بطل، ج.

ويلزمهم أن يجوّزوا[٣٦٦] أن يُدخل الله تعالى الأنبياء والصالحين النار ويدخل الكفّار الجنّة سواء قالوا: يقبح ذلك منه، أو قالوا: يحسن[٣٦٧] منه، وإنما لزمهم[٣٦٨] ذلك لوجوه، منها قولهم: إنه تعالى يفعل القبيح، فلزمهم أن يجوّزوا هذا أيضًا، ومنها قولهم: إن العبد لا يحدث فعلاً ولا يقدر على إحداثه؛ فلا استحقاق له على قولهم، وإنما الثواب والعقاب أفعال مبتدأة[٣٦٩] منه تعالى، فلزمهم أن يفعل هذا بالأنبياء وذلك بالكفّار، ومنها قولهم: إنه تعالى مالك وليس تحت رسم ولا حدّ، فله أن يفعل في ملكه ما يشاء ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ (٢١ الأنبياء ٢٣) ، فلزمهم أن يفعل ذلك ولا يقبح منه لما ذكرناه. وقد التزموا تجويز ما ألزمناهم، فلزمهم أن يكون دعاء الأنبياء والصالحين إلى طاعة الله تعالى وتحذيرهم من المعاصي عبثًا إذا[٣٧٠] كان تعالى لا تنفع عنده طاعة ولا تضرّ عنده معصية، وهذا إغراء بالمعاصي.

فإن قالوا: كيف يكون الأنبياء عابثين بالدعاء[٣٧١] إلى طاعة الله[٣٧٢] والمنع من المعصية والله تعالى هو خالق[٣٧٣] ذلك فيهم؟ قيل لهم[٣٧٤]: فينبغي أن يكون تعالى عابثًا بخلق ذلك فيهم إن كان لا استحقاق عنده بطاعة[٣٧٥] أو معصية[٣٧٦]، ويكون الأنبياء عابثين لما يضاف إليهم من هذه الأفعال عندكم إذا[٣٧٧] كانت أفعالاً لا منفعة لها.

فإن قالوا: إن الله تعالى خلق الطاعة أمارةً على إثابته[٣٧٨] للمطيع والمعصية أمارةً على معاقبته للعاصي، فجاز أن يدعو الأنبياء إلى الطاعة ويمنعوا من المعصية وجاز أن يخلق

---

٣٦٦ أن يجوزوا: بياض + (حاشية) أظنه تجويز، ب.
٣٦٧ يحسن: + ذلك، ا ب.
٣٦٨ وإنما لزمهم: ويلزمهم، ا.
٣٦٩ مبتدأة: مبدأة، ج.
٣٧٠ إذا: إذ، ب.
٣٧١ بالدعاء: بالدعوة، ج.
٣٧٢ الله: + تعالى، ب.
٣٧٣ خالق: الخالق، ا.
٣٧٤ لهم: –، ب.
٣٧٥ بطاعة: لطاعة، ج.
٣٧٦ إن كان ... معصية: –، ب.
٣٧٧ إذا: إذ، ب.
٣٧٨ أمارة على إثابته: علامة على اثابة، ج.

الله تعالى ذلك فيهم، قيل لهم: إن كان الأمر كما قلتموه[٣٧٩] فما معنى الدعاء إلى خلاف أمارة الله[٣٨٠] سبحانه على المعاقبة والحثّ على أمارته[٣٨١] على الإثابة؟ وما معنى خلق ذلك في الأنبياء تعالى الله عن أقاويلهم؟ ويلزمهم أن يجوّزوا أن يرسل الله تعالى[٣٨٢] رسولاً يدعو إلى الكفر والضلال ويزيّن ذلك للعباد إن كان تعالى يخلق الكفر والضلال في الكفّار، لأن الدعاء إلى ذلك دون خلقه فيهم، ومتى جوّزوا ذلك لزمهم أن يجوّزوا أن يكون ما هم عليه من المذاهب هو الضلال والكفر خلقه الله تعالى فيهم وزيّنه لهم، وما عليه مخالفوهم هو الحقّ خلقه فيهم. ومن بلغ إلى أن يجوّز في دينه أن يكون هو الباطل والضلال وما يخالفه هو الحقّ والصواب فقد أراح خصومه من نفسه.

وذكر[٣٨٣] أصحابنا عليهم من الإلزامات ما قد ذكرنا أقواها في المعتمد، وما ذكرناه كافٍ هاهنا.

## باب في ذكر ما يجري مجرى الشبه لهم في هذا الباب[٣٨٤]

إن قال قائل منهم: إنكم بقولكم أن الله تعالى لا يخلق القبائح خالفتم الكتاب والسنّة، لأن في الكتاب أن الحسنات والسيّئات منه تعالى على ما قال ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ إلى قوله ﴿قُلْ[٣٨٥] كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ (٤ النساء ٧٨)، وفي القرآن ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ[٣٨٦]﴾ (١٦ النحل ٩٣) وفيه ﴿فَمَنْ[٣٨٧] يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ﴾ (٦ الأنعام ١٢٥) الآية، وفي السنّة عنه عليه السلام أنه[٣٨٨] ذكر الإيمان،

---

٣٧٩ قلتموه: ذكرتموه، ا.

٣٨٠ أمارة الله: امارته، ج.

٣٨١ أمارته: امارة، ج.

٣٨٢ تعالى: –، ج.

٣٨٣ وذكر: وقد ذكر، ج.

٣٨٤ الباب: + (حاشية) وإنما قال مجرى الشبه لأن ما يعترض به على العلوم الضرورية لا يسمى شبهة على الإطلاق، كشبه السوفسطائية، ا ب.

٣٨٥ قل: –، ب.

٣٨٦ يشاء: + اعمال، ج.

٣٨٧ فمن: ومن، ا؛ من، ج.

٣٨٨ عنه عليه السلام أنه: أنه عليه السلام، ا ب.

ثم قال[٣٨٩]: وأن تؤمن بالقدر خيره وشرّه من الله، وفيها أن الله تعالى قضى وقدّر أعمال[٣٩٠] العباد، والقضاء والتقدير هو الإيجاد والإتمام في اللغة، وكذا هذا مشتهر[٣٩١] في الأمّة، وفي السنّة أيضًا أنه عليه السلام قال[٣٩٢]: القدرية مجوس هذه الأمّة، فشبّههم بالمجوس، لأن المجوس تضيف الخير إلى الله تعالى والشرّ إلى غيره وهو الشيطان، وهذا مذهبكم تنفون القبائح والشرور عن الله وتضيفونها إلى الشيطان وإلى أنفسكم، فمذهبكم مخالف للكتاب والسنّة[٣٩٣].

والجواب: بل أنتم مخالفون للكتاب والسنّة وأنتم قدرية هذه الأمّة ومجوسها على ما سنبيّن هذا إن شاء الله تعالى. وقد أخبرنا الله تعالى في كتابه على لسان نبيّه عليه السلام أنه أنــزل الكتاب على نبيّه محمّد[٣٩٤] عليه السلام، فمنه محكَم ومنه متشابه، وأن المحكم أصل للمتشابه[٣٩٥] يجب تأويله على ما يوافق[٣٩٦] المحكم. وأخبر تعالى أن الذي في قلبه زيغ عن الحقّ يتبع متشابه القرآن، وأخبر تعالى أن الراسخين في العلم هم الذين يعلمون تأويل المتشابه، فأنتم الذين تتبعون المتشابه وتنسبون الراسخين في العلم إلى مخالفة القرآن والسنّة، ولو نظرتم في أدلّة الله تعالى التي ركّبها في عقول العقلاء والتي أوردها في كتابه وأوحى بها إلى الأنبياء عليهم السلام لما اتّبعتم المتشابه ولميّزتم بين المخالف للكتاب والسنّة وبين الموافق لهما.

فالآيات المحكَمة هي التي لا تحتمل تأويلين مختلفين مشتبهين، فلا يخالف ظاهرها[٣٩٧] دليل العقل. وقد توصف الآية محكَمة ويراد بها محكمة الصنعة والفصاحة، وهذا يوصف به جميع القرآن. والمتشابه هو[٣٩٨] الذي يحتمل تأويلين مشتبهَين ويخالف أحدهما دليل العقل، وقد يُعنى به أنه يُشبه غيره من الآيات في الإحكام كما قال تعالى ﴿كِتَابًا

---

٣٨٩ ثم قال: –، ج.

٣٩٠ وقدر أعمال: وقد افعال، ج.

٣٩١ مشتهر: مستمر، ج.

٣٩٢ قال: انه قال، ب؛ –، ج.

٣٩٣ للكتاب والسنة: للكتاب وللسنة، ب؛ للقرآن والسنة، ج.

٣٩٤ محمد: –، ا ب.

٣٩٥ للمتشابه: للمتشابهة، ج.

٣٩٦ ما يوافق: موافقة، ا ب.

٣٩٧ ظاهرها: ظاهر، ب.

٣٩٨ هو: –، ج.

ثم قال[389]: وأن تؤمن بالقدر خيره وشرّه من الله، وفيها أن الله تعالى قضى وقدّر أعمال[390] العباد، والقضاء والتقدير هو الإيجاد والإتمام في اللغة، وكذا هذا مشتهر[391] في الأمّة، وفي السنّة أيضًا أنه عليه السلام قال[392]: القدرية مجوس هذه الأمّة، فشبّههم بالمجوس، لأن المجوس تضيف الخير إلى الله تعالى والشرّ إلى غيره وهو الشيطان، وهذا مذهبكم تنفون القبائح والشرور عن الله وتضيفونها إلى الشيطان وإلى أنفسكم، فمذهبكم مخالف للكتاب والسنّة[393].

والجواب: بل أنتم مخالفون للكتاب والسنّة وأنتم قدرية هذه الأمّة ومجوسها على ما سنبيّن هذا إن شاء الله تعالى. وقد أخبرنا الله تعالى في كتابه على لسان نبيّه عليه السلام أنه أنــزل الكتاب على نبيّه محمّد[394] عليه السلام، فمنه محكَم ومنه متشابه، وأن المحكم أصل للمتشابه[395] يجب تأويله على ما يوافق[396] المحكم. وأخبر تعالى أن الذي في قلبه زيغ عن الحقّ يتبع متشابه القرآن، وأخبر تعالى أن الراسخين في العلم هم الذين يعلمون تأويل المتشابه، فأنتم الذين تتبعون المتشابه وتنسبون الراسخين في العلم إلى مخالفة القرآن والسنّة، ولو نظرتم في أدلّة الله تعالى التي ركّبها في عقول العقلاء والتي أوردها في كتابه وأوحى بها إلى الأنبياء عليهم السلام لما اتّبعتم المتشابه ولميّزتم بين المخالف للكتاب والسنّة وبين الموافق لهما.

فالآيات المحكَمة هي التي لا تحتمل تأويلين مختلفين مشتبهين، فلا يخالف ظاهرها[397] دليل العقل. وقد توصف الآية محكَمة ويراد بها محكمة الصنعة والفصاحة، وهذا يوصف به جميع القرآن. والمتشابه هو[398] الذي يحتمل تأويلين مشتبهَين ويخالف أحدهما دليل العقل، وقد يُعنى به أنه يُشبه غيره من الآيات في الإحكام كما قال تعالى ﴿كِتَابًا

---

٣٨٩ ثم قال: –، ج.

٣٩٠ وقدر أعمال: وقد افعال، ج.

٣٩١ مشتهر: مستمر، ج.

٣٩٢ قال: انه قال، ب؛ –، ج.

٣٩٣ للكتاب والسنة: للكتاب وللسنة، ب؛ للقرآن والسنة، ج.

٣٩٤ محمد: –، ا ب.

٣٩٥ للمتشابه: للمتشابهه، ج.

٣٩٦ ما يوافق: موافقة، ا ب.

٣٩٧ ظاهرها: ظاهر، ب.

٣٩٨ هو: –، ج.

مُتَشَابِهًا﴾ (٣٩ الزمر ٢٣). وقد ذكرنا أدلّة[٣٩٩] العقل على أنه تعالى لا يفعل القبيح ويستحيل ذلك منه، فكلّ آية تخالف بأحد تأويلَيها دليلَ العقل فإنه يجب حملها على التأويل الثاني الذي يوافق دليل العقل ويوافق المحكم الذي ذكر[٤٠٠] قبلها أو بعدها، وهذا لأن أدلّة العقل وأدلّة السمع هي أدلّة الحكيم فكيف تتناقض؟

فأما[٤٠١] السيّئة التي أضيفت إلى الله تعالى في القرآن فقد ذكر بعدها إضافتها إلى العبد فقال تعالى ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ (٤ النساء ٧٩) فلا بدّ من تأويل الآيتَين على ما يتّفق[٤٠٢] فيه معناهما، والسيّئة وإن كانت في الحقيقة هي المضرّة القبيحة فإنها تُستعمل في المضارّ[٤٠٣] الحسنة نحو المصائب والجدب والغلاء والأمراض وغيرها[٤٠٤] من محن الدنيا، وهي كلّها من الله تعالى لا يقدر عليها غيره تعالى، وهذه هي التي كانوا يرونها[٤٠٥] من محمّد عليه السلام وما كانوا يقولون[٤٠٦]: إن الكفر والفواحش من محمّد عليه السلام[٤٠٧]، فقال تعالى ﴿وإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ﴾ (٤ النساء ٧٨). وقد[٤٠٨] حكى تعالى مثل هذا عن الأمم السالفة أنهم كانوا إذا أصابهم من هذه المضارّ قالوا: هذا من[٤٠٩] أنبيائهم، فقال تعالى في قوم فرعون ﴿وإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ﴾ فكذلك قالوا في محمّد عليه السلام، فأمره أن يجيبهم بأن الكلّ[٤١٠] من عند الله كما قال في قوم موسى ﴿أَلاَ إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (٧ الأعراف ١٣١) ، ثم بيّن تعالى من بعد أن السبب في هذه المضارّ ليس إلا معاصيهم، لولا ذلك لما أنـــزل الله بهم[٤١١] هذه

---

٣٩٩ أدلة: في أدلة، ا ب ج.
٤٠٠ ذكر: ذكرنا، ب.
٤٠١ فأما: وما، ج.
٤٠٢ يتفق: يوافق، ج.
٤٠٣ المضار: المصائب + (حاشية) خ المضار، ب.
٤٠٤ وغيرها: وغيره، ج.
٤٠٥ يرونها: يروها، ج.
٤٠٦ يقولون: يرون، ا.
٤٠٧ إن الكفر ... السلام: —، ج.
٤٠٨ وقد: فقد، ب.
٤٠٩ هذا من: —، ج.
٤١٠ الكل: كل، ج.
٤١١ بهم: لهم، ج.

المضارّ، فقال ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ أي من معاصيك، هذا هو السبب فيها كما قال تعالى ﴿مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ (٤٢ الشورى ٣).

وكذا هذا هو تأويل[٤١٢] الخبر المروي عنه عليه السلام[٤١٣]: وأن تؤمن بالقدر خيره وشرّه من الله، لأن الشرّ وإن كان هو الضرر القبيح في الأصل إلا أنه يستعمل في المضارّ وإن كانت حسنة وحكمة كالتي ذكرناها[٤١٤]، وإنما شرط عليه السلام ذلك في الإيمان لأن فيه مخالفة المجوس والثنوية الذين يضيفون المضارّ والمشاقّ إلى الشيطان ويضيفون الملاذّ والمنافع إلى الله تعالى، فشرط في إيمان المؤمن أن يضيف المضارّ التي هي[٤١٥] الأمراض والمصائب إلى الله تعالى، لأنه لا يقدر عليها غيره، وأن يخالف بذلك فرق المجوس والثنوية.

وأما الهدى والضلال[٤١٦] فكما في القرآن قوله تعالى ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (١٦ النحل ٩٣؛ ٣٥ فاطر ٨؛ وغيرهما) ففيه إضافة الإضلال إلى غيره تعالى وإضافة الهداية إليه تعالى واختيار الضلالة إلى العبد نحو قوله تعالى ﴿وَمَا أَضَلَّنَا إِلاَّ الْمُجْرِمُونَ﴾ (٢٦ الشعراء ٩٩) و﴿أَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ (٢٠ طه ٨٥) و﴿أَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾ (٢٠ طه ٧٩) وقوله تعالى ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ (٤١ فصلت ١٧) أي آثروا الضلال على الهدى، فيجب أن تفسّر هذه الآيات على معانٍ متّفقة.

واعلم أن الهدى يراد به الدلالة على الحقّ، وعلى هذا المعنى قد هدى الله تعالى جميع المكلّفين المؤمنين والكافرين[٤١٧] كما قال تعالى ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْـزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى﴾ (٢ البقرة ١٨٥) ، وقد يكون بمعنى خلق الهداية فيهم، وهي العلوم العقلية الضرورية، وقد فعل ذلك في كلّ المكلّفين. فأما خلق الهداية فيهم بمعنى خلق الإيمان فذلك غير صحيح، لأنه تعالى أمر المكلّفين بالإيمان ومدحهم عليه وأوجب عليه الثواب، فكيف يأمرهم ويمدحهم على فعله فيهم؟ وقد

---

٤١٢ وكذا هذا هو تأويل: وكل هذا هو، ج.

٤١٣ عنه عليه السلام: –، ب.

٤١٤ كالتي ذكرناها: كالتي ذكرنا، ا؛ كما ذكرناه، ب.

٤١٥ هي: من، ج.

٤١٦ الهدى والضلال: الضلال والهدى، ج.

٤١٧ والكافرين: والكفرين، ب.

يكون بمعنى فعل اللطف كما قال[٤١٨] ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوا زَادَهُمْ هُدًى﴾ (٤٧ محمد ١٧)، ويكون أيضًا[٤١٩] بمعنى الإثابة والدلالة على طريق الجنّة في الآخرة كما قال تعالى ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ (٤٧ محمد ٥) أي يدلّهم على طريق الجنّة.

والضلال يُستعمل في مقابلة الهداية في المعاني التي ذكرناها للهداية، فيستعمل بمعنى الدلالة[٤٢٠] على خلاف الحقّ، فيقال: أضلّه عن الطريق، ويستعمل بمعنى خلق الضلال في العبد وهو الجهل على ما يقوله المجبرة، ويُستعمل بمعنى الخذلان ومنع الألطاف التي تليق بالمؤمنين كما قال تعالى ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللهِ﴾ الآية (٢ البقرة ٢٦–٢٧)، وبمعنى المعاقبة والإهلاك كما قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (٤٧ محمد ٤) أي لن يبطلها ويهلكها. وليس يجوز أن يفعل الله تعالى الضلال في أحد بمعنى الجهل، لأنه قبيح ويتعالى[٤٢١] عن فعل القبيح، ولا أن يفعل الإضلال عن الحقّ، لأنه تعالى قد[٤٢٢] دلّ جميع المكلّفين على الحقّ كما تقدّم، وأمر جميع المكلّفين بمعرفة الحقّ والإيمان، فلو أضلّهم عنه لكان قد كلّفهم ما لا يطيقون. ولأن الإضلال بمعنى الدلالة على خلاف الحقّ قبيح، ويتعالى[٤٢٣] عن فعل القبيح.

فأما[٤٢٤] الإضلال بمعنى الخذلان والمعاقبة والإضلال[٤٢٥] عن طريق الجنّة فإنه تعالى يفعل بالكفّار الخذلان في الدنيا وسيفعل المعاقبة لهم في الآخرة. وعلى هذه[٤٢٦] المعاني يجب أن تحمل هذه الآيات التي فيها الإضلال[٤٢٧] نحو قوله تعالى ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ أي يخذل الكفّار والفسّاق ويلطف[٤٢٨] للمؤمنين، والمشيئة المذكورة

---

٤١٨ قال: + تعالى، ب.
٤١٩ أيضًا: –، ا ب.
٤٢٠ بمعنى الدلالة: للدلالة، ا.
٤٢١ ويتعالى: + الله، ج.
٤٢٢ تعالى قد: –، ب.
٤٢٣ ويتعالى: + الله، ج.
٤٢٤ فأما: وأما، ج.
٤٢٥ والإضلال: وإضلال، ج.
٤٢٦ هذه: هذا، ج.
٤٢٧ الإضلال: –، ج.
٤٢٨ ويلطف: يطلف، ا.

في الآية مشروطة بكون الفعل الداخل عليه المشيئة حِكمة كقوله تعالى[٤٢٩] ﴿بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ[٤٣٠] خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ (٥ المائدة ١٨) أي من يستحقّ المغفرة منكم بالتوبة، ويعذّب من يستحقّ العقاب باليهودية والإصرار على الكفر، ولهذا قال تعالى ﴿وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِينَ﴾ (١٤ إبراهيم ٢٧) أي يخذلهم ويعاقبهم، لأنهم استحقّوا ذلك بظلمهم كما قال تعالى ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾ المستحقّين ذلك بفسقهم.

فأما قوله تعالى ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلاَمِ﴾ (٦ الأنعام ١٢٥) فمعناه: فمن يرد الله أن يثيبه في الدار الآخرة على إيمانه وطاعته فإن أمارة ذلك في الدنيا أن يشرح قلبه بالألطاف المنشطة إلى الطاعات والثبات على الإيمان، لأن من كان منشرح الصدر في عمل من الأعمال فإنه يكون أدوَم له عليه، ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ﴾ (٦ الأنعام ١٢٥) أي يرد[٤٣١] أن يعاقبه في الآخرة على كفره ومعاصيه إن أصرّ عليها فإن أمارة ذلك في الدنيا أن ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (٦ الأنعام ١٢٥) عقوبةً وخذلانًا له لينـــزجر عن اعتقاد دينه[٤٣٢] الباطل، لأن من كان ضيّق الصدر عند عمل كان أقرب إلى تركه وترك المقام عليه، ولهذا قال تعالى ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ (٦ الأنعام ١٢٥)، والرجس هو العقوبة، فعلمنا أن المراد بقوله ﴿أَنْ يُضِلَّهُ﴾ يعاقبه، وعلمنا أن هذه المعاقبة هي جزاء له على تركه الإيمان لأنه تعالى لم يقل: كذلك يجعل الرجس لئلاّ يؤمنوا، بل قال ﴿يَجْعَلُ الرِّجْسَ﴾ على أنهم لم يؤمنوا. فعلى هذه المعاني ينبغي أن تُتناول هذه الآيات التي فيها ذكر الهداية والضلال لتتّفق أدلّة الله تعالى العقلية والسمعية والمعاني[٤٣٣] المتشابهة والمحكمة التي تلوناها في الهداية والضلال.

---

٤٢٩ تعالى: –، ا.

٤٣٠ ممن: من، ج.

٤٣١ أي يرد: –، ا ب.

٤٣٢ دينه: دنياه، ج.

٤٣٣ والمعاني: ومعنى، ا ب.

في الآية مشروطة بكون الفعل الداخل عليه المشيئة حكمة كقوله تعالى[٤٢٩] ﴿بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ[٤٣٠] خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ (٥ المائدة ١٨) أي من يستحقّ المغفرة منكم بالتوبة، ويعذّب من يستحقّ العقاب باليهودية والإصرار على الكفر، ولهذا قال تعالى ﴿وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِينَ﴾ (١٤ إبراهيم ٢٧) أي يخذلهم ويعاقبهم، لأنهم استحقّوا ذلك بظلمهم كما قال تعالى ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾ المستحقّين ذلك بفسقهم.

فأما قوله تعالى ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (٦ الأنعام ١٢٥) فمعناه: فمن يرد الله أن يثيبه في الدار الآخرة على إيمانه وطاعته فإن أمارة ذلك في الدنيا أن يشرح قلبه بالألطاف المنشطة إلى الطاعات والثبات على الإيمان، لأن من كان منشرح الصدر في عمل من الأعمال فإنه يكون أدوم له عليه، ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ﴾ (٦ الأنعام ١٢٥) أي يرد[٤٣١] أن يعاقبه في الآخرة على كفره ومعاصيه إن أصرّ عليها فإن أمارة ذلك في الدنيا أن ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (٦ الأنعام ١٢٥) عقوبةً وخذلانًا له لينـــزجر عن اعتقاد دينه[٤٣٢] الباطل، لأن من كان ضيّق الصدر عند عمل كان أقرب إلى تركه وترك المقام عليه، ولهذا قال تعالى ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ (٦ الأنعام ١٢٥)، والرجس هو العقوبة، فعلمنا أن المراد بقوله ﴿أَنْ يُضِلَّهُ﴾ يعاقبه، وعلمنا أن هذه المعاقبة هي جزاء له على تركه الإيمان لأنه تعالى لم يقل: كذلك يجعل الرجس لئلاّ يؤمنوا، بل قال ﴿يَجْعَلُ الرِّجْسَ﴾ على أنهم لم يؤمنوا. فعلى هذه المعاني ينبغي أن تُتناول هذه الآيات التي فيها ذكر الهداية والضلال لتتّفق أدلّة الله تعالى العقلية والسمعية والمعاني[٤٣٣] المتشابهة والمحكمة التي تلوناها في الهداية والضلال.

---

٤٢٩ تعالى: –، ا.

٤٣٠ ممن: من، ج.

٤٣١ أي يرد: –، ا ب.

٤٣٢ دينه: دنياه، ج.

٤٣٣ والمعاني: ومعنى، ا ب.

## فصل

فأما ما تعلّقوا به[434] من أن الله تعالى قضى وقدّر أعمال العباد فاعلم أن القضاء يُستعمل على معانٍ الأصل فيها الخلق والإتمام كما قال تعالى ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (٤١ فصلت ١٢) أي أتمّ خلقهنّ، وبمعنى الإيجاب كقوله تعالى ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ (١٧ الإسراء ٢٣) أي أوجب وألزم، والذي أوجبه فكأنه فُعِل[435] من حيث لا يجوز الإخلال به، وبمعنى الإخبار كقوله تعالى[436] ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (١٧ الإسراء ٤) أي أخبرناهم، وما أخبر الله تعالى أنه سيكون فكأنه فُعِل وكان. وكذلك التقدير يُستعمل بمعنى الخلق كقوله تعالى ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾ (٤١ فصلت ١٠) أي خلق، وبمعنى الكتابة كقوله تعالى ﴿إِلاَّ امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ (٢٧ النمل ٥٧) أي كتبنا ذلك وأعلمنا الملائكة به[437].

فنقول: إنه تعالى قدّر وقضى أعمال العباد بمعنى أنه[438] كتبها في اللوح وأعلم ملائكته أنهم يفعلونها، لا بمعنى أنه تعالى خلقها، لما بيّناه[439] من قبل أنه يتعالى عن فعل القبائح، وبيّنا أنهم الفاعلون لها[440]، ويجوز أن يراد بقوله[441]: قضى أعمال العباد، أنه أوجبها إذا[442] أُريد به الأعمال الواجبة عليهم، كما قال تعالى[443] ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾، وليس يدخل في ذلك القبائح ولا المباحات من أفعالهم ولا النوافل، لأن كلّ ذلك ما أوجبه الحكيم تعالى. ومتى حمل القضاء والقدر على هذه المعاني اتّفقت أدلّة الحكيم[444]. قال أصحابنا: ولو قضى[445] تعالى الكفر، بمعنى الخلق، لوجب[446]

---

٤٣٤ تعلقوا به: تقلوه، ا ب.

٤٣٥ فعل: فعله، ا ب.

٤٣٦ تعالى: —، ج.

٤٣٧ به: —، ج.

٤٣٨ بمعنى أنه: أي، ج.

٤٣٩ تعالى خلقها لما بيناه: خلقها لما بيناه ج.

٤٤٠ لها: —، ج.

٤٤١ بقوله: + تعالى، ب.

٤٤٢ إذا: وإذا، ج.

٤٤٣ تعالى: —، ا ب.

٤٤٤ الحكيم: + تعالى، ج.

٤٤٥ قضى: قط، ج.

الرضا به ولاستحق[٤٤٧] الذمّ مَن لم يرض[٤٤٨] به، على ما رُوي عنه عليه السلام عن الله تعالى أنه يقول: مَن لم يرض بقضائي، ومعلومٌ أن المستحقّ للذمّ هو الذي يرضى[٤٤٩] بالكفر. فإن قالوا: إنا نرضى من حيث الخلق ولا نرضى به من حيث الكسب، قلنا[٤٥٠]: إنا قد بيّنا أنه ليس لقولكم[٤٥١] كسب معنىً يحصل بالعبد، بل الكفر حاصلٌ بالله تعالى[٤٥٢] عندكم من جميع وجوهه، فيجب الرضا به. وعلى أن الكفر لا يجوز الرضا به بوجه من الوجوه، ولو جاز الرضا به لرضِيَه الحكيم لعباده ولحثّ على الرضا به على وجه. قال[٤٥٣] تعالى ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ[٤٥٤]﴾ (٤٩ الحجرات ٧) وقال[٤٥٥] ﴿وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ (٣٩ الزمر ٧).

ونحن نذكر من جملة ما رُوي عن السلف في هذا الباب ما يبيّن الجملة التي ذكرناها وإن كانت الروايات[٤٥٦] عنهم في ذلك كثيرة. منها حديث علي عليه السلام الذي يرويه عنه الأصبغ بن نُباتة قال: قام إليه شيخ بعد انصرافه من صفّين فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان ذلك بقضاء الله وقدره؟ فقال علي عليه السلام: والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئًا وهبطنا واديًا ولا علونا تلعةً إلا بقضاء وقدر، فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائي[٤٥٧]، ما أرى لي من الأجر[٤٥٨] شيئًا. فقال له: مَهْ[٤٥٩] أيها الشيخ، بل عظّم[٤٦٠] الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي[٤٦١]

---

٤٤٦ لوجب: للزم + (حاشية) لوجب خ، ا؛ للزم، ب.
٤٤٧ ولاستحق: ولا ولا يستحق، ج.
٤٤٨ يرض: يرضى، ج.
٤٤٩ يرضى: أتى، ا ب.
٤٥٠ قلنا: قيل لهم، ج.
٤٥١ لقولكم: لقولهم، ج.
٤٥٢ تعالى: –، ا ب.
٤٥٣ قال: وقال، ا ب.
٤٥٤ والفسوق: –، ب؛ + والعصيان، ج.
٤٥٥ وقال: + تعالى، ا ب.
٤٥٦ الروايات: الروايا، ج.
٤٥٧ عنائي: عنائي، ج.
٤٥٨ الأجر: الخير، ج.
٤٥٩ مه: مه، ج.
٤٦٠ عظم: اعظم، ج.
٤٦١ وفي: في، ج.

منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرّين. فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا[٤٦٢]؟ فقال: ويحك لعلّك ظننت قضاء لازمًا وقدرًا حتمًا. لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي ولم تأتِ لائمةٌ من الله لمذنب ولا محمدةٌ لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذمّ من المحسن. تلك مقالة عبدة[٤٦٣] الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمّة ومجوسها، إن الله تعالى أمر تخييرًا ونهى تحذيرًا وكلّف يسيرًا، لم يُعصَ مغلوبًا ولم يطَع مكرهًا[٤٦٤]، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثًا ولم يخلق السماوات ﴿وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ (٣٨ ص ٢٧) ، فقال الشيخ: فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ قال: هو الأمر من الله تعالى والحكم، ثم تلا قوله تعالى ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ (١٧ الإسراء ٢٣) ، فنهض الشيخ مسرورًا وهو يقول:

أَنْتَ الْإِمَامُ الَّذِي نَرْجُو بِطَاعَتِهِ     يَوْمَ النُّشُورِ مِنَ الرَّحْمَنِ غُفْرَانًا[٤٦٥]
أَوْضَحْتَ مِنْ دِينِنَا مَا كَانَ مُلْتَبِسًا     جَزَاكَ رَبُّكَ[٤٦٦] عَنَّا فِيهِ إِحْسَانَا

وفي هذا الحديث بيان كيفية قضاء الله تعالى لأعمال العباد على ما يختاره شيوخنا، وفيه بيان أن المجبرة هي قدرية هذه الأمّة ومجوسها على ما روي عنه عليه السلام أنه قال: مجوس هذه الأمّة القدرية. وحكي عن رئيس[٤٦٧] من رؤساء المجبرة أنه قال يومًا لأصحابه: هل علينا عين؟ قالوا: لا، فقال: كنّا نُسمّى القدرية فقلبناها عليهم، فأعاننا السلطان عليه[٤٦٨]. والذي يدلّ أيضًا على أنهم هم القدرية، أمّا من جهة اللغة فإنهم ينسبون أنفسهم إلى القدر فيقولون: نحن نقول بالقدر وهم لا يقولون بالقدر، ومن

---

٤٦٢ ساقانا: ساقنا، ا ج.
٤٦٣ عبدة: عباد، ج.
٤٦٤ مغلوبًا ولم يطع مكرهًا: مغلوبا ولم يطع مكره، ج.
٤٦٥ غفرانا: + وروي رضوانا، ا؛ رضوانا + (حاشية) خ غفرانا، ب.
٤٦٦ ربك: ربي، ج.
٤٦٧ رئيس: + (حاشية) هو سليمان التيمي، ا ب.
٤٦٨ عليه: —، ج.

ينسب نفسه إلى أمر فإن العرب تشتقّ له من ذلك إسم نسبة. ألا ترى أنهم يقولون فيمن ينسب نفسه إلى الجبر: إنه[٤٦٩] جبري، ومن يقول بالعدل: إنه[٤٧٠] عدلي؟ ومن وجه آخر، إن مَن يلهج بالشيء فإنهم ينسبونه إليه. ألا ترى أنهم ينسبون من يلهج بالخمر إليها فيقولون: خمريّ؟ والمجبرة يلهجون بالقدر[٤٧١] ويعتذرون به إذا عوتبوا على فعل قبيح قالوا: كان قضاء من الله تعالى علينا وما أمكننا الخروج عنه، فكانوا أولى بهذه النسبة[٤٧٢]. فإن قالوا: أنتم تقولون: إنا نقدّر أفعالنا، فكنتم أولى بهذا الاسم، قيل لهم: لو صحّ وصفنا بذلك لما[٤٧٣] ذكرتم لَوُصف[٤٧٤] الله تعالى بأنه قدري، لأن الكلّ يقولون: إنه تعالى يقدّر أفعاله.

وأما بيان أنهم أولى بهذا الاسم من جهة المعنى فلأنه لا شبهة في أنه عليه السلام شبّه هذه الفرقة بالمجوس لمشاركتهم لهم في مذهب[٤٧٥] باطل يختصّ به المجوس دون غيرهم من الفرق كاليهود والنصارى، ومعلوم أن المجوس ينكحون الأمّهات والبنات ويشربون الخمور[٤٧٦]، ويقولون: إن الله تعالى يريد ذلك منّا ويرضى به، ولا يوافقهم على هذا المذهب إلا المجبرة، فإنهم يقولون ما يفعله المجوس مما ذكرناه[٤٧٧] يريده الله تعالى منهم.

فإن قالوا: فأنتم موافقون للمجوس في إضافة الشرّ إلى الشيطان ونفيه عن الله تعالى، قيل لهم: ما تعنون بهذه الشرور؟ فإن قالوا: الأمراض والمصائب وما أشبهها[٤٧٨]، قيل لهم: إنّا لا نضيفها إلى الشيطان وإنما نضيفها إلى الله سبحانه، وإن قالوا: هي الكفر والمعاصي، قيل لهم: إن هذا ليس مذهب المجوس خاصّةً[٤٧٩]، وإنما هو مذهب يقول به اليهود والنصارى، وقد بيّنا أنه لا بدّ من أن يكون أراد به النبي مذهبًا يختصّ

---

٤٦٩ إنه: هو، ا ب.

٤٧٠ إنه: هو، ا ب.

٤٧١ بالقدر: بالقدرة، ج.

٤٧٢ قبيح ... النسبة: –، ج.

٤٧٣ لما: وما، ج.

٤٧٤ لوصف: لوصفنا، ا.

٤٧٥ في مذهب: –، ج.

٤٧٦ الخمور: الخمر، ج.

٤٧٧ ذكرناه: ذكرنا، ج.

٤٧٨ أشبهها: أشبههما، ب.

٤٧٩ مذهب المجوس خاصة: بمذهب المجوس، ج.

به المجوس. وعلى أن الحديث خرج مخرج الذمّ لمن يذهب[٤٨٠] هذا المذهب، ومعلوم أنه عليه سلام لم يعنِ به ذمّ من نـــزّه الله تعالى عن معاصي العباد وأضافها إليهم، و لم يدْعُنا[٤٨١] بهذا الحديث إلى أن نقول: إن تكذيب الله تعالى والافتراء عليه والكفر به هو من[٤٨٢] فعل الله تعالى دون عبيده، بل[٤٨٣] نقول: إن مقالة المجوس هي أسخف المقالات من بين مقالات غيرهم، فشبّه عليه السلام المجبرة بهم لكون[٤٨٤] مقالاتهم أسخف مقالات الفرق[٤٨٥] الضالّة من هذه الأمّة.

وروي عن[٤٨٦] الحسن عن حُذيفة عن النبيّ عليه السلام[٤٨٧] أنه قال: لُعنت القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيًّا، قيل: ومَن القدرية يا رسول الله؟ قال: قوم يزعمون أن الله[٤٨٨] قدّر عليهم المعاصي وعذّبهم عليها، قيل: ومن المرجئة؟ قال: قوم يزعمون أن الإيمان قول بلا عمل.

وروى شيخنا أبو الحسين عن محمّد بن علي المكّي بإسناده عن[٤٨٩] النبي صلى الله عليه أن رجلاً قدم عليه من فارس، فقال له عليه السلام: أخبرني بأعجب شيء رأيتَ. قال: رأيتُ قومًا[٤٩٠] ينكحون أمّهاتهم وبناتهم وأخواتهم، فإذا قيل لهم: لِم تفعلون؟ قالوا: قضاه الله[٤٩١] علينا وقدّره، فقال عليه السلام: ستكون في آخر أمّتي أقوام يقولون بمثل مقالاتهم، أولئك مجوس أمّتي. وهذا نصّ صريح في أن المجبرة هم مجوس هذه الأمّة[٤٩٢].

---

٤٨٠ يذهب: + إلى، ج.

٤٨١ يدعنا: يدعينا، ج.

٤٨٢ هو من: ومن، ج.

٤٨٣ بل: او، ا ب ج.

٤٨٤ بهم لكون: لهم بكون، ج.

٤٨٥ مقالات الفرق: المقالات الفردق، ج.

٤٨٦ وروي عن: ورى، ج.

٤٨٧ عليه السلام: صلى الله عليه وعلى آله وسلم، ا ب.

٤٨٨ الله: + تعالى، ج.

٤٨٩ عن: إلى، ج.

٤٩٠ قومًا: قوم، ج.

٤٩١ قضاه الله: قضى الله تعالى، ج.

٤٩٢ الأمة: –، ج.

ورُوي أيضًا عن جابر بن عبد الله قال: يكون في آخر الزمان قوم يعملون بالمعاصي ويقولون: إن الله قدّرها علينا، الرادّ عليهم يومئذ كالشاهر سيفه في سبيل الله. وكلّ ذلك يدلّ على أنهم المرادون بالحديث المقدّم[٤٩٣] ذكره.

## فصل

ومن جملة ما قالته المجبرة تفريعًا على أصولهم[٤٩٤] التي حكيناها عنهم قالوا: إنه يحسن منه تعالى أن يخلق حيوانًا في نار جهنّم يعذّبه[٤٩٥] بها أبدًا من غير جرم واستحقاق لذلك، وعلى استحسان ذلك قالوا: إنه تعالى[٤٩٦] يعذّب أولاد الكفّار في النار مع آبائهم أبدًا وإن لم يكلّفوا ولم يعصوا الله تعالى، ولا ظلم أعظم ولا عبث أشنع مما جوّزوه على الحكيم وأضافوه[٤٩٧] إليه، تعالى الله عن قولهم، وقبحُ ما جوّزوه على الحكيم معلوم باضطرار لما تقدّم.

وأما أولاد الكفّار فيقال لهم: ليس يخلو إما أن يعذّبهم تعالى[٤٩٨] بغير جرم أو يعذّبهم بأجرام آبائهم، وكلا الأمرين[٤٩٩] ظلم وعبث. أما كونه ظلمًا فظاهر، وأما كونه عبثًا فلأن التعذيب لا يُفعل إلا لغرض صحيح، وليس في تعذيب من لا جرم له غرض صحيح. فإن قالوا: الغرض في ذلك أن يزيد في غموم آبائهم، قيل لهم: إن تعذيب غير المستحقّ لاغتمام المستحقّ ليس بغرض صحيح، بل هو سفه وعبث وفاعله سفيه عابث. والسمع ورد مؤكّدًا لما ذكرناه، قال تعالى ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (٤١ فصلت ٤٦) وقال تعالى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (١٧ الإسراء ١٥ وغيرها) وقال تعالى ﴿لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾ (٢٠ طه ١٥) إلى غير ذلك من الآيات.

فإن قيل: روي أن خديجة سألت النبيّ عليه السلام عن أطفالها الذين[٥٠٠] ماتوا في الجاهلية فقال عليه السلام: هم في النار، قيل لهم: هذا من الآحاد وإنه [٥٠١]يخالف

---

٤٩٣ المقدم: الأول المتقدم، ج.
٤٩٤ أصولهم: + في مذاهبهم، ج.
٤٩٥ يعذبه: يعذبهم، ج.
٤٩٦ تعالى: + الله، ا.
٤٩٧ وأضافوه: وأضافو، ج.
٤٩٨ تعالى: −، ا ب.
٤٩٩ وكلا الأمرين: وكل هذا من، ج.
٥٠٠ أطفالها الذين: اطفال، ج.

ورُوي أيضًا عن جابر بن عبد الله قال: يكون في آخر الزمان قوم يعملون بالمعاصي ويقولون: إن الله قدّرها علينا، الرادّ عليهم يومئذ كالشاهر سيفه في سبيل الله. وكلّ ذلك يدلّ على أنهم المرادون بالحديث المقدّم[493] ذكره.

## فصل

ومن جملة ما قالته المجبرة تفريعًا على أصولهم[494] التي حكيناها عنهم قالوا: إنه يحسن منه تعالى أن يخلق حيوانًا في نار جهنّم يعذّبه[495] بها أبدًا من غير جرم واستحقاق لذلك، وعلى استحسان ذلك قالوا: إنه تعالى[496] يعذّب أولاد الكفّار في النار معَ آبائهم أبدًا وإن لم يكلّفوا ولم يعصوا الله تعالى، ولا ظلم أعظم ولا عبث أشنع مما جوّزوه على الحكيم وأضافوه[497] إليه، تعالى الله عن قولهم، وقبحُ ما جوّزوه على الحكيم معلوم باضطرار لما تقدّم.

وأما أولاد الكفّار فيقال لهم: ليس يخلو إما أن يعذّبهم تعالى[498] بغير جرم أو يعذّبهم بأجرام آبائهم، وكلا الأمرين[499] ظلم وعبث. أما كونه ظلمًا فظاهر، وأما كونه عبثًا فلأن التعذيب لا يُفعل إلا لغرض صحيح، وليس في تعذيب من لا جرم له غرض صحيح. فإن قالوا: الغرض في ذلك أن يزيد في غموم آبائهم، قيل لهم: إن تعذيب غير المستحقّ لاغتمام المستحقّ ليس بغرض صحيح، بل هو سفه وعبث وفاعله سفيه عابث. والسمع ورد مؤكّدًا لما ذكرناه، قال تعالى ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (٤١ فصلت ٤٦) وقال تعالى ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (١٧ الإسراء ١٥ وغيرها) وقال تعالى ﴿لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾ (٢٠ طه ١٥) إلى غير ذلك من الآيات.

فإن قيل: روي أن خديجة سألت النبيّ عليه السلام عن أطفالها الذين[500] ماتوا في الجاهلية فقال عليه السلام: هم في النار، قيل لهم: هذا من الآحاد وإنه [501]يخالف

---

٤٩٣ المقدم: الأول المتقدم، ج.

٤٩٤ أصولهم: + في مذاهبهم، ج.

٤٩٥ يعذبه: يعذبهم، ج.

٤٩٦ تعالى: + الله، ا.

٤٩٧ وأضافوه: وأضافو، ج.

٤٩٨ تعالى: —: ا ب.

٤٩٩ وكلا الأمرين: وكل هذا من، ج.

٥٠٠ أطفالها الذين: اطفال، ج.

بظاهره دليل العقل ودليل الكتاب، فلا يصحّ الاحتجاج به في مثل هذا الموضع، ولو صحّ لحُمل على أنهم كانوا بالِغِين مكلّفين إلا أنها سمّتهم أطفالاً لقرب عهدهم بالبلوغ كما قال الشاعر:

وَأَسْرَعَ فِي الْفَوَاحِشِ كُلُّ طِفْلٍ    يَجُرُّ الْمُخْزِيَاتِ[٥٠٢] وَلاَ يُبَالِي

ونعارضه بما رواه بشر بن السَّريّ[٥٠٣] عن الربيع عن[٥٠٤] يزيد[٥٠٥] الرقاشي عن أنس بن مالك[٥٠٦] عن النبي عليه السلام[٥٠٧] أنه سئل عن أطفال المشركين فقال: هم خدم أهل الجنّة. فإن قالوا: أليسوا[٥٠٨] يُدفنون في مقابر الكفّار ولا يُصلّى عليهم، وذلك عقوبة لهم؟ قيل لهم: إنه لا مضرّة عليهم في ذلك ولا بدّ من المضرّة في العقوبة، وإنما هذا تكليف منه تعالى للمسلمين لما لهم في ذلك من المصلحة. فإن قيل: أليس ورد الشرع باسترقاقهم وذلك عقوبة لهم؟ قيل لهم: إن المضرّة بانفرادها لا تكون عقوبة، بل لا بدّ فيها من قصد المجازاة على جرم ومن قصد الاستخفاف بمن يُفعل به المضرّة، وإنما هذا بمنـــزلة أمراض الصبيان في أنه ليس بعقوبة، وإنما هو مصلحة للمكلّفين، ويعوّض بعده تعالى[٥٠٩] الصبيان عِوضًا يصغر عنده ما نـــزل بهم، على ما سنبيّن[٥١٠] هذا إن شاء الله تعالى.

وإذ قد بينّا أنه تعالى منـــزّه عن فعل القبائح فلنبيّن أنه لا يريدها ولا يرضاها من عبيده. وقد دللنا في أبواب التوحيد على أنه تعالى مريد وكاره، فلنتكلّم الآن فيما الذي يريده من أفعاله وأفعال عبيده وما الذي لا يريده ويكرهه[٥١١] على التفصيل.

---

٥٠١ وإنه: وهو، ا.

٥٠٢ المخزيات: المحرمات، ج.

٥٠٣ بن السري: –، ج. وهو بشر بن السري ابو عمرو البصري.

٥٠٤ عن: بن، ا ب ج؛ + (حاشية) خ عن، ب. والربيع هو الربيع بن صبيح السعدي ابو بكر البصري، ويزيد الرقاشي هو يزيد بن أبان الرقاشي ابو عمرو البصري.

٥٠٥ يزيد: زيد، ج.

٥٠٦ مالك: ملك، ب.

٥٠٧ عليه السلام: صلى الله عليه وآله، ج.

٥٠٨ أليسوا: ليس، ا.

٥٠٩ بعده تعالى: الله تعالى بذلك، ج.

٥١٠ سنبين: يتبين، ج.

٥١١ ويكرهه: ولا يكرهه، ج.

## باب في أنه لا يجوز أن يريد تعالى[٥١٢] القبائح من أفعال عبيده

ذهب شيوخنا إلى أنه تعالى لا يريد القبائح من فعل العبيد ولا يرضاها ولا يحبّها، بل يكرهها ويسخطها[٥١٣]، وذهبت المجبرة والأشعرية والكلاّبية إلى أنه تعالى يريد[٥١٤] كلّ ما يحدُث في العالم، فأراد الكفر والفواحش والمعاصي التي وُجدت، وما أراد ما لم يحدُث من الإيمان والطاعات من الكفّار، بل كرهها منهم، وزاد عليهم الأشعري بأنه تعالى أحبّ وجود القبائح والكفر ورضيه. واعلم أن في المخالفين لشيوخنا من يخالفهم في كونه تعالى مريدًا بإرادة حادثة، وفيهم من يقول: إنه تعالى مريد[٥١٥] لذاته، وفيهم من يقول: إنه تعالى مريد بإرادة قديمة. ولمّا ذهبوا إلى ذلك فرّعوا عليه قولهم أنه يجب أن يكون مريدًا لكلّ ما يحدُث، قبيحًا كان أو حسنًا، فينبغي أن نتكلّم أوّلاً في ذلك، ثم نتكلّم من بعد ذلك[٥١٦] في أنه تعالى لا يريد القبائح.

## باب في أنه تعالى ليس بمريد[٥١٧] لذاته ولا بإرادة قديمة

ذهب النجّار إلى أنه تعالى[٥١٨] مريد لذاته، وذهب الأشعري إلى أنه مريد بإرادة قديمة، وذهب شيوخنا إلى أنه مريد بإرادة حادثة لا في محلّ، وكلّ هؤلاء المختلفين يسلّمون أن الإرادة أمر زائد على الداعي إلى الفعل الخالص عن الصارف أو المترجّح عليه. وقد اخترنا فيما تقدّم أن الإرادة ليس إلا الداعي الخالص أو المترجّح[٥١٩]، فلا حاجة بنا إلى مكالمة هؤلاء المخالفين لشيوخنا إلا أن نباحثهم عن حقيقة الإرادة، ونبيّن لهم بما قدّمناه أنه ليس إلا الداعي المخصوص. فإذا بيّنّا ذلك تبيّن أنه إذا لم

---

٥١٢ تعالى: –، ج.

٥١٣ يكرهها ويسخطها: ويسخصها، ج.

٥١٤ يريد: أراد، ا ب.

٥١٥ مريد: مريدا، ج.

٥١٦ ذلك: –، ج.

٥١٧ ليس بمريد: غير مريد، + (حاشية) ليس بمريد، ا.

٥١٨ تعالى: –، ا ب.

٥١٩ الداعي الخالص أو المترجح: الداعي إلى الفعل الخالص عن الصارف أو المترجح عليه، ب؛ –، ج.

يحسن أن يكون للحكيم داعٍ[٥٢٠] إلى القبيح، بل له صارف عنه، أنه[٥٢١] لا يريد القبائح، بل يكرهها ويسخطها، وإنما نحكي ما كلّمهم به شيوخنا وما ألزموهم عليه[٥٢٢].

قال شيوخنا: لو كان تعالى مريدًا لذاته أو بإرادة قديمة لوجب أن يريد كلّ ما يصحّ أن يراد، كما أنه تعالى لمّا كان عالمًا لذاته أو بعلم قديم عند من يقول به فإنه يلزم أن يكون عالمًا بكلّ ما يصحّ أن يُعلم، والذي يصحّ أن يراد هو ما يصحّ حدوثه، وكونه مريدًا[٥٢٣] لكلّ ما يصحّ أن يحدث يؤدّي إلى محال، فما أدّى إليه كان[٥٢٤] محالاً. وإنما قلنا: إنه يؤدّي إلى محال، لأنه يلزم منه أن يكون مريدًا للكفر من المؤمن لأنه يصحّ أن يحدث منه، ومريدًا[٥٢٥] للإيمان من الكافر لأنه يصحّ أن يحدث منه، أو يصحّ[٥٢٦] على قول المخالف أن يحدثه في الكافر والمؤمن، وذلك محال عند الجميع. فإن قيل[٥٢٧]: ما أنكرتم أن يقول المخالف أن إرادته تعالى تابعة لداعيه كما أن عند شيوخكم الإرادة الحادثة لا في محلّ تابعة للدواعي، فلا يلزمهم أن يجب كونه[٥٢٨] تعالى مريدًا لكلّ ما يصحّ أن يحدث، بل ما يدعوه الداعي إلى حدوثه؟ قيل له: إن المخالف صرّح بأنه تعالى مريد للكفر والفواحش مع استحالة دواعيه[٥٢٩] إلى ذلك[٥٣٠]، فلم يمكنهم أن يقولوا بما قلته. وألزموهم أن يكون الله تعالى[٥٣١] فاعلاً لمقدوراته لم يزل على معنى أن يكون فاعلاً في كلّ وقت معيّن وقبله وقبله لا إلى أوّل، لأن الفعل يصحّ حدوثه في كلّ وقت معيّن، وأن لا[٥٣٢] يكون لأفعاله حصر[٥٣٣] إذ الزيادة على ما فعل يصحّ حدوثها.

---

٥٢٠ داعٍ: داعي، ا ب ج.
٥٢١ أنه: لأنه، ب.
٥٢٢ عليه: –، ا ب.
٥٢٣ مريدًا: مريد، ب.
٥٢٤ كان: يكون، ا.
٥٢٥ ومريدًا: ومريد، ج.
٥٢٦ أو يصح: ويصح، ب.
٥٢٧ قيل: قال، ج.
٥٢٨ كونه: ككونه، ج.
٥٢٩ دواعيه: + تعالى، ا.
٥٣٠ ذلك: –، ج.
٥٣١ الله تعالى: –، ا ب.
٥٣٢ وأن لا: ولا، ا.
٥٣٣ حصر: حصرا، ا.

فإن قيل: فما قولكم في كونه تعالى مريدًا؟ أتقولون أنه تعالى مريد[٥٣٤] لذاته، لأنكم تذهبون إلى أن إرادته ترجع إلى دواعيه إلى الفعل ودواعيه ليس إلا علمه المخصوص وهو تعالى عالم لذاته عندكم؟ قيل له: إنا وإن قلنا بما حكيته فإنا نقول: إن الداعي إلى الفعل لا يكون إرادةً له إلا إذا خلص عن الصوارف أو ترجّح عليها، لأن الإرادة هي ما يقرّب إلى الفعل، قال الله تعالى[٥٣٥] ﴿جِدَارًا[٥٣٦] يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾ (١٨ الكهف ٧٧) أي قرب من السقوط. والداعي[٥٣٧] إنما يقرّب من الفعل إذا خلص من الصوارف أو ترجّح[٥٣٨] عليها، فلو قلنا فيه تعالى: إنه[٥٣٩] مريد لم يزل، لأوهم أنه مريد لإحداث الفعل لم يزل، وإحداثه لم يزل مستحيل. ولو أطلقنا القول فيه تعالى بأنه مريد[٥٤٠] لذاته لأوهم أنه مريد لكلّ ما يصحّ حدوثه، وليس لنا أن نُطلق ما يوهم الفاسد، لأن داعي الحكيم لا يخلص إلى الفعل إلا إذا صحّ حدوثه في نفسه، ولا يصحّ حدوثه إلا في المستقبل، والفاعل القديم سابق عليه لم يزل، وإلا إذا كان إحسانًا ومصلحة للمكلّف وانتفت عنه وجوه القبح، وكلّ ذلك لا يتصوّر إلا في المستقبل، فصحّ أن داعيَه تعالى لا يكون إرادة إلا في المستقبل.

وبهذا نجيب من يحتجّ علينا بمثل قوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ﴾ (١٦ النحل ٤٠) أن هذه الآية وأمثالها تدلّ على أن إرادته تعالى محدثة، فلو كانت إرادته تعالى هي داعيه إلى الإحسان مثلاً لما كانت محدثة، بأن نقول: خلوص داعيه إلى الإحسان وإلى إحداث الفعل هو أمر متجدّد وهو مستقبل، وبه يكون[٥٤١] الداعي إرادة، فإرادته تعالى مستقبلة.

وحكى شيوخنا عن من ينفي الإرادة الزائدة التي يثبتوها أنهم يقولون: إن[٥٤٢] معنى كونه تعالى مريدًا[٥٤٣] لأفعاله هو أنه فعلها وليس بساهٍ ولا مكره عليها، ومعنى كونه

---

٥٣٤ أتقولون أنه تعالى مريد: تقولون أنه مريدا، ج.

٥٣٥ تعالى: –، ج.

٥٣٦ جدارا: جدار، ج.

٥٣٧ والداعي: والدواعي، ج.

٥٣٨ أو ترجح: وترجح، ج.

٥٣٩ تعالى إنه: الله تعالى، ج.

٥٤٠ بأنه مريد: أنه مريد، ا؛ بأنه مريدا، ج.

٥٤١ وبه يكون: ويكون، ج.

٥٤٢ أنهم يقولون إن: ان، ا؛ انهم يقولون، ج.

٥٤٣ مريدًا: مريد، ب.

مريدًا لأفعال عبيده أنه أمر بها، وهذا في الحقيقة يرجع إلى ما نقول، لأن الذي يفعل[٥٤٤] فليس بساهٍ ولا مكره عليه فإنه لا يفعله إلا لداعٍ، والآمر بالفعل لا يأمر به إلا لداعٍ[٥٤٥] له إلى ما يأمر به، فالعبارة عن[٥٤٦] كونه تعالى مريدًا لفعله بداعيه إليه وعن كونه مريدًا لفعل غيره[٥٤٧] بداعيه الذي يدعوه إلى الأمر به أولى.

قال شيوخنا أصحاب أبي هاشم: وإذا ثبت أنه تعالى مريد لا لذاته ولا لبعض صفاته نحو كونه تعالى موجودًا أو حيًّا، قادرًا أو عالمًا[٥٤٨]، لأن كلّ ذلك يثبت ولا يجب كون الحيّ مريدًا، ولا بإرادة قديمة، ثبت أنه مريد[٥٤٩] بإرادة حادثة. فإن قيل: لو كان مريدًا بإرادة حادثة للزم أن يريد إحداثها بإرادة أخرى، وذلك يؤدّي إلى إحداث إرادات لا نهاية لها، قيل له: إنه لا يلزم ذلك. ألا ترى أن أحدنا لا يفعل إلا بإرادة حادثة، ثم لا يريد إلا بإرادة ولا يؤدّي إلى ما لا نهاية له؟ فكذلك فيه تعالى. وتبيّن[٥٥٠] بهذا أن العلّة في إحداث الفعل بإرادة[٥٥١] ليس هو حدوثه، بل العلّة فيه هو[٥٥٢] أن ذلك الفعل مقصود بالداعي، فكلّ ما كان كذلك من الأفعال فإنه لا يُفعل إلا بإرادة، وليس كذلك الإرادة، لأنها تُفعل تبعًا للداعي إلى الفعل، فلم يجب أن تفعل بإرادة. قالوا[٥٥٣]: وإذا صحّ أنه مريد بإرادة حادثة، ولم[٥٥٤] يصحّ أن تحدث في ذاته لما تقدّم أنه يستحيل أن يكون محلاًّ، ولم يصحّ أن تحدث في جسم حيّ لأنه يلزم أن يكون ذلك الحيّ مريدًا بها لأنها[٥٥٥] أخصّ به، ولم يصحّ أن تحدث في جمادٍ لأنه يستحيل وجودها فيه – ألا ترى أنه لا يصحّ حدوثها في بعض الحيّ منّا إذا لم يكن ذلك البعض مبنيًّا

---

٥٤٤ يفعل: + للفعل، ج.
٥٤٥ لداع: للداعي، ا.
٥٤٦ عن: مكرر في ج.
٥٤٧ غيره: الغيره، ج.
٥٤٨ أو عالمًا: وعالمًا، ا ب.
٥٤٩ ثبت أنه مريد: يثبت أنه مريد، ا؛ ثبت انه، ج.
٥٥٠ وتبين: ويتبين، ا.
٥٥١ بإرادة: باراه، ا.
٥٥٢ هو: –، ا ب.
٥٥٣ قالوا: قال، ج.
٥٥٤ ولم: لم، ج.
٥٥٥ لأنها: –، ج.

بنية القلب، كاليد والرجل، إذ لو[٥٥٦] صحّ وجودها في هذه الأعضاء لصحّ أن نفعلها فيها بالقدرة التي فيها فكنّا نجد الإرادة في اليد؟ فأولى أن لا يصحّ وجودها في جماد - فلم يبق إلا أنها حادثة لا في محلّ.

فإن قيل: إن حدوث الأعراض[٥٥٧] لا في محلّ[٥٥٨] محال، قيل له: إن ذلك لا يُعلم باضطرار. يبيّن هذا أن العرض لا يُعلم إلا باستدلال[٥٥٩]، فكيف تُعلم أحكامه باضطرار؟ يعنون بالعرض المعنى الذي يثبتونه، فإذا دلّ الدليل على وجود بعض الأعراض لا في محلّ وجب القول به والإعراض عن الاستبعاد. ولقائل أن يقول: إنكم بنيتم هذا على القول بالمعاني، وقد بيّنّا بطلان القول بها. ولأنكم تقولون: إن حقيقة الإرادة هي[٥٦٠] ما نجده من أنفسنا من ميل القلب إلى المراد، وهذا الأمر لا يمكن تصوّره موجودًا لا[٥٦١] في محلّ، وما لا يمكن تصوّره[٥٦٢] لا يمكن إثباته.

ثم سألوا أنفسهم فقالوا: إن قيل: الإرادة الموجودة لا في محلّ لا اختصاص لها بالقديم تعالى، فلم تكن بأن تُوجب كونه مريدًا أولى من أن توجب كون الأحياء منّا مريدين، وأجابوا بأن الإرادة الموجودة لا في محلّ مختصّة بالقديم. يبيّن هذا أن إرادتنا المختصّة بنا هي ما كانت موجودة في أبعاضنا، فما وُجدت لا[٥٦٣] في بعضنا يستحيل أن توجب كوننا مريدين، وإذا[٥٦٤] انقطع حكم هذه الإرادة عن كلّ الأحياء ثبت[٥٦٥] لها الاختصاص به تعالى.

ولقائل أن يقول: اختصاص العلّة بالمعلول لا بدّ[٥٦٦] أن يكون وجهًا زائدًا على وجودها وإيجابها للحكم له، إذ لولا[٥٦٧] ذلك الوجه لم يمكن أن[٥٦٨] توجب تلك العلّة

---

٥٥٦ إذ لو: ولو، ج.
٥٥٧ الأعراض: عرض، ب.
٥٥٨ محل: محال، ا.
٥٥٩ باستدلال: بالاستدلال، ا ب.
٥٦٠ هي: هو، ا.
٥٦١ لا: إلا، ا.
٥٦٢ تصوره موجودًا لا: موجود لا، ا؛ موجودًا إلا، ب.
٥٦٣ فما وجدت لا: وجدت، ج.
٥٦٤ وإذا: فاذا، ج.
٥٦٥ ثبت: يثبت، ا.
٥٦٦ بد: + من، ا.
٥٦٧ لولا: اولى، ج.

بنية القلب،كاليد والرجل، إذ لو[٥٥٦] صحّ وجودها في هذه الأعضاء لصحّ أن نفعلها فيها بالقدرة التي فيها فكنّا نجد الإرادة في اليد؟ فأولى أن لا يصحّ وجودها في جماد – فلم يبق إلا أنها حادثة لا في محلّ.

فإن قيل: إن حدوث الأعراض[٥٥٧]لا في محلّ[٥٥٨] محال، قيل له: إن ذلك لا يُعلم باضطرار. يبيّن هذا أن العرض لا يُعلم إلا باستدلال[٥٥٩]، فكيف تُعلم أحكامه باضطرار؟ يعنون بالعرض المعنى الذي يثبتونه، فإذا دلّ الدليل على وجود بعض الأعراض لا في محلّ وجب القول به والإعراض عن الاستبعاد. ولقائل أن يقول: إنكم بنيتم هذا على القول بالمعاني، وقد بيّنّا بطلان القول بها. ولأنكم تقولون: إن حقيقة الإرادة هي[٥٦٠] ما نجده من أنفسنا من ميل القلب إلى المراد، وهذا الأمر لا يمكن تصوّره موجودًا لا[٥٦١] في محلّ، وما لا يمكن تصوّره[٥٦٢] لا يمكن إثباته.

ثم سألوا أنفسهم فقالوا: إن قيل: الإرادة الموجودة لا في محلّ لا اختصاص لها بالقديم تعالى، فلم تكن بأن تُوجب كونه مريدًا أولى من أن توجب كون الأحياء منّا مريدين، وأجابوا بأن الإرادة الموجودة لا في محلّ مختصّة بالقديم. يبيّن هذا أن إرادتنا المختصّة بنا هي ما كانت موجودة في أبعاضنا، فما وُجدت لا[٥٦٣] في بعضنا يستحيل أن توجب كوننا مريدين، وإذا[٥٦٤] انقطع حكم هذه الإرادة عن كلّ الأحياء ثبت[٥٦٥] لها الاختصاص به تعالى.

ولقائل أن يقول: اختصاص العلّة بالمعلول لا بدّ[٥٦٦] أن يكون وجهًا زائدًا على وجودها وإيجابها للحكم له، إذ لولا[٥٦٧] ذلك الوجه لم يمكن أن[٥٦٨] توجب تلك العلّة

---

٥٥٦ إذ لو: ولو، ج.

٥٥٧ الأعراض: عرض، ب.

٥٥٨ محل: محال، ا.

٥٥٩ باستدلال: بالاستدلال، ا ب.

٥٦٠ هي: هو، ا.

٥٦١ لا: إلا، ا.

٥٦٢ تصوره موجودًا لا: موجود لا، ا؛ موجودًا إلا، ب.

٥٦٣ فما وجدت لا: وجدت، ج.

٥٦٤ وإذا: فاذا، ج.

٥٦٥ ثبت: يثبت، ا.

٥٦٦ بد: + من، ا.

٥٦٧ لولا: اولى، ج.

حكمَها لمعلول مخصوص دون غيره، فهل تثبتون لهذه الإرادة وجهًا مع القديم تعالى[٥٦٩] ليس لها ذلك مع غيره من الأحياء أم لا؟ فإن قالوا: نعم، قيل[٥٧٠]: بيّنوا ذلك، ولا وجه إلى إثباته[٥٧١]، لأن وجودها وذاتها لا وجه له مع القديم إلا وذلك حاصل مع الحيّ، وإن قالوا: لا، قيل: فقد لزم سؤال السائل. وقولهم: إن هذه الإرادة لا يصحّ أن توجب حكمًا للحيّ منّا فكانت[٥٧٢] مختصّة به، يقال[٥٧٣] لهم: إنما لا يصحّ ذلك لأنها ليست مختصّة بنا، لا أنها[٥٧٤] مختصّة بالقديم تعالى، فإن صحّ أن توجب حكمها للقديم مع عدم[٥٧٥] اختصاصها به لزم أن توجب حكمها لنا مع عدم اختصاصها بنا، وإلا لِمَ أوجبت له تعالى[٥٧٦] الحكم دوننا؟ فالوجه في إرادة القديم تعالى هو ما اخترناه.

وألزم شيوخُنا[٥٧٧] المجبرة بأنه تعالى لو أراد القبائح لكان على صفة مذمومة. أما مَن جعل الإرادة فعلاً له تعالى قال: إن[٥٧٨] إرادة القبيح قبيحة، والله تعالى[٥٧٩] منـــزّه عن القبيح، ومن قال: إنها راجعة إلى داعيه، قال: إن مَن علِم العقلاء منه أنه يريد الفواحش والمقبّحات فإنهم يستنقصونه ويذمّونه. ألا ترى أنهم يذمّون من علموا أنه يريد قتل ذراريّهم وأخذ أموالهم من غير استحقاق لذلك؟ والله تعالى منـــزّه عن النقائص. وألزموهم أيضًا أنه أمر الكافر بالإيمان ونهاه عن الكفر، والأمر بالفعل بعث عليه وتقريب منه، والحكيم لا يقرّب ولا يبعث على ما يكرهه، لأن ذلك سفه وعبث، والنهي تبعيد من الفعل ومنع منه، والحكيم لا يبعّد عما يريد. وأيضًا، فلو أراد تعالى من الكافر الكفر وكره منه الطاعة[٥٨٠] لكان قد أمره بالطاعة ليتركها ونهاه

---

٥٦٨ يمكن أن: يكن بأن، ا ب ج.

٥٦٩ تعالى: –، ا ب.

٥٧٠ قيل: + لهم، ا.

٥٧١ إلى إثباته: لاثباته، ا؛ إلى ثباته، ج.

٥٧٢ فكانت: وكانت، ا.

٥٧٣ يقال: تعالى ويقال، ج.

٥٧٤ لا أنها: كما ليست، ج.

٥٧٥ مع عدم: عدم اختصا، ج.

٥٧٦ تعالى: –، ا.

٥٧٧ شيوخنا: + رحمهم الله تعالى، ج.

٥٧٨ قال إن: فإن، ا.

٥٧٩ تعالى: –، ا ب.

٥٨٠ الطاعة: الإيمان، ج.

عن الكفر ليفعله، وفي هذا عكس ما يفعله[٥٨١] العقلاء، وكان يجب لو أراد من الكافر الكفر أن يكون مطيعًا لله، لأن طاعة الغير[٥٨٢] ليس إلا فعل ما يريده، وكان أعلى رتبةٍ منه.

والسمع مؤكّد لما قلناه. قال الله تعالى ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا[٥٨٣] فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاَّ نُفُورًا﴾ (١٧ الإسراء ٤١) فأخبر تعالى أنه صرّف القول في القرآن ليتذكّر[٥٨٤] من لم يتذكّر، وقال في أهل[٥٨٥] الكتاب ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ (٩٨ البينة ٥) وقال ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥١ الذاريات ٥٦) وقال ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ (٤٠ غافر ٣١) و﴿لِلْعَالَمِينَ﴾ (٣ آل عمران ١٠٧) و﴿لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ (٢ البقرة ٢٠٥)، ومحبّة الفعل هي الإرادة له إذا لم يكن صاحبها محمولاً عليها، ولا يلزم عليه[٥٨٦] أن يكون شارب الدواء الكريه محبًّا لشربه، لأنه محمول على تلك الإرادة. وقال تعالى ﴿وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ (٣٩ الزمر ٧)، والرضا بالفعل هو[٥٨٧] الإرادة له إذا وقع كما أراده المريد، إذ لو كان معنى غيرها لصحّ أن يوجد ما ذكرناه ولا يوصف بأنها رضًا بالفعل، أو يقال: رضي فعله، ولا يكون مطابقًا لها.

واحتجّ المخالف بأشياء، منها أنه لو أراد من العاصي الطاعة فلم توجد لكان ضعيفًا، كما أن الملِك إذا أراد[٥٨٨] من جنده فعلاً فلم يوجد دلّ على ضعفه، تعالى[٥٨٩] الله عن ذلك. والجواب: ولِم قلتم ذلك؟ وما الجامع بين الشاهد والغائب في ذلك[٥٩٠]؟ والفرق بينهما أن الملك لا يريد من جنده إلا ما فيه منفعة ودفع ضرر[٥٩١] عنه وهو

---

٥٨١ يفعله: + (حاشية) خ يعقله، ب.
٥٨٢ الغير: –، ب.
٥٨٣ صرفنا: + للناس، ب ج.
٥٨٤ ليتذكر: ليتذكروا، ج.
٥٨٥ أهل: هذا، ج.
٥٨٦ عليه: –، ب.
٥٨٧ هو: هي، ا.
٥٨٨ أراد: أراده، ا.
٥٨٩ تعالى: وتعالى، ج.
٥٩٠ في ذلك: –، ج.
٥٩١ ضرر: الضرر، ا ب.

مضطرّ إلى دفع ذلك عنه، فلو قوي على إكراههم على[٥٩٢] ذلك لأكرههم عليه، فلمّا لم يقو[٥٩٣] على ذلك دلّ على ضعفه، وليس كذلك الباريءُ سبحانه، لأن ما يريده من العبد إنما يريده للنفع الراجع إلى العبد ويريد[٥٩٤] منه أن يفعله باختياره، ولو أراده بإكراهه لوُجد لا محالة، فلذلك لا[٥٩٥] يدلّ فقد ما يريده منه[٥٩٦] باختياره على ضعفه. يبيّنه أن ما يريده القادر من فعل نفسه هو الذي يدلّ وجوده على قدرته وكمال أحواله، وفقده أيضًا يدلّ على ضعفه. فأما وجود فعل الغير فإنه لا يدلّ على قدرته، وفقده[٥٩٧] أيضًا لا يدل على ضعفه، ولهذا يدلّ فقد ما يريده من غيره بإكراهٍ على ضعفه لِفقد فعله الذي هو الإكراه، لا فقد فعل غيره.

وعارضهم أصحابنا بأنه تعالى يأمر الكافر بالطاعة فلا يفعلها، ولا يدلّ على ضعفه، وفقد ما أمر به الملك جنده يدلّ على ضعفه، وما افترقا إلا لما ذكرنا، فكذلك هذا في الإرادة. وقولكم: إنهما افترقا لأن الملك لا يأمر إلا بما يريد[٥٩٨] والباريءُ تعالى يأمر بما لا يريد،[٥٩٩] ففقد المراد هو الدلالة على الضعف، بعيد لأن فقد الأمر أدخل في هذه الدلالة في الشاهد من فقد الإرادة، لأن الإرادة لا تظهر كظهور الأمر[٦٠٠] ومخالفته، وعلى أن عندهم أن الأمر بالفعل يكون أمرًا به من دون إرادة، فمن أين لهم أن الملك لا يأمر إلا بما يريده[٦٠١]؟

ومنها أنه تعالى لو أراد الطاعة من الكافر لكان قد أراد منه[٦٠٢] ما علم أنه لا يكون، والحكيم لا يريد ما علم أنه لا يكون. والجواب أن هذه دعوى تبطل بالأمر، فيقال: إذا جاز أن يأمر بما يعلم أنه لا يكون ويكون حكيمًا مع ذلك جاز مثله في إرادة ما علم أنه لا يكون. ويقال لهم: إن عنيتم أنه لا يصحّ من القادر أن يريد فعلاً يعلم أنه

---

٥٩٢ على: –، ج.

٥٩٣ يقو: يقوا، ا؛ يقوى، ج.

٥٩٤ ويريد: ويريده، ج.

٥٩٥ لا: لم، ج.

٥٩٦ منه: –، ا.

٥٩٧ وفقده: ففقده، ا.

٥٩٨ يريد: يريده، ج.

٥٩٩ يريد: يريده، ج.

٦٠٠ الأمر: + أي المأمور به، ج.

٦٠١ يريده: يريد، ب.

٦٠٢ منه: –، ا.

لا يكون بطل بالواحد منا، فإنه[603] يريد أن يؤمن مَن في العالم من الكفّار في هذه الساعة وهو يعلم أنه لا يكون ذلك، وإن عنيتم أن هذا المريد لا يكون حكيمًا في هذه الإرادة قيل لكم: أنتم لا تعتبرون وجه حكمته في أفعاله، فجوّزوا أن يريد مثل هذه الإرادة. وأيضًا، فإن أحدنا يكون حكيمًا في إرادة الإيمان من الكفّار أجمع في ساعة واحدة مع العلم بأن ذلك لا يكون، والنبيّ حكيم في إرادة الإيمان من أبي لهب مع إخبار الله تعالى إيّاه بأنه لا يؤمن.

ومنها قولهم: إنكم تقولون: إن الله تعالى[604] يريد الطاعة فلا تكون، ويريد إبليس المعصية فتكون. والجواب: إنا لا نطلق[605] هذا القول، لأنه يوهم مغالبة إبليس للبارئ تعالى، كما لا نطلق مثله نحن وأنتم في أمر الله تعالى بالطاعة وأمر إبليس بالمعصية، وإنما نقول: إنه تعالى يريد الطاعة من المكلّف رحمةً منه له ولطفًا، فلا يفعلها لجهله وهواه، ولو شاء أن يُكرهه عليها لفعلها لا محالة، لكنه لا يُكرهه عليها الحكيم ليفعلها باختياره فيستحقّ[606] الثواب، ويريد منه إبليس المعصية فيفعلها لهواه، لا لإرادة إبليس لكن ذلك يوافق إرادته، ولو أراد إبليس أن يُكرهه على المعصية لما أمكنه.

ومنها قولهم: لنا عليكم مسألة فقهية، وهو إذا قال المديون لغريمه: والله لأقضينّك دَينك غدًا إن شاء الله، ومضى الغد و لم يقضه دَينه، فإنه لا يحنث في يمينه مع أن قضاء الدَين طاعة لله[607] تعالى، فدلّ أن ما لم يوجد من الطاعات ما يريده الله تعالى من العبد. والجواب أن هذا الكلام لا يخرج مخرج الشرط وإنما يخرج لإيقاف الكلام عن حُكمه، ولهذا لو قال لامرأته: إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق إن شاء الله تعالى، وكان المطلِق ممن يأمره الله تعالى بالتسريح، فدخلت الدار، فإنها لا تُطلَق وإن وُجد سبب الطلاق وشرطه، وإذا لم يكن شرطًا، بل أوقَفَ يمينه لم يحنث. قال شيوخنا: ولو كان شرطًا في قضاء الدَين لم يلزمنا ما قالوه أيضًا، لأنا لا نقول: إنه تعالى يفعل إرادة الطاعات في كلّ وقت، وإنما نقول: إنه تعالى أرادها عند الأمر بها، وقول المديون:

---

٦٠٣ فإنه: + يعلم أنه، ج.

٦٠٤ تعالى: –، ج.

٦٠٥ أنا لا نطلق: أنه لا يطلق، ب.

٦٠٦ فيستحق: ليستحق، ب.

٦٠٧ لله: الله، ج.

لأقضينّك إن شاء الله تعالى، يتناول إرادة مستقبلة وليس يفعلها الله تعالى، فلذلك لم يحنث.

ومنها قوله تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ (١٠ يونس ٩٩) وقوله ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ[٦٠٨]﴾ (٦ الأنعام ١٤٩) وقوله ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ (٣٢ السجدة ١٣) والجواب أن المراد بالمشيئة في هذه الآيات مشيئة القهر والإلجاء، وكذلك روي عن المفسّرين، قال الكلبي: هو[٦٠٩] مشيئة حتم. والذي يدلّ على صحّة ما ذكرناه أنه تعالى حكى عن المشركين أنهم قالوا ﴿لَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ ثم أنكر ما قالوه بقوله ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (٦ الأنعام ١٤٨) أي تكذبون، ثمّ قال بعده ﴿قُلْ فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (٦ الأنعام ١٤٩) أي لم نشأ كفركم، ولو شئنا أن نكرهكم على الإيمان لوُجد منكم. ففرّق تعالى بين المشيئتين، ولذلك قال في الآية الأخرى ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ[٦١٠] النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (١٠ يونس ٩٩) أي الله تعالى يقدر على إكراههم على الإيمان ثمّ لا يُكرههم عليه، وأنت[٦١١] لا تقدر على ذلك أيّها الرسول، فدعْ عنك ما ليس في وسعك، فليس عليك إلا البلاغ.

ومنها قولهم: إن المسلمين يقولون: ما شاء الله كان[٦١٢] وما لم يشأ لم يكن، فصحّ أن كلّ كائن يريده الله تعالى ولا يريد ما ليس[٦١٣] بكائن. والجواب أن المسلمين يُخرجون هذا مخرج المدح له تعالى بالقهر والاقتدار، ويريدون به: ما شاء من أفعاله تعالى فإنه يكون ولا يمكن منعه منه، وما لا يشاء من أفعاله فإنه لا يكون ولا يمكن إلجاؤه إليه بخلاف سائر القادرين. وليس يدخل في ذلك أفعال العباد، لأن فيها الفواحش والكفر وسبّ الباري، ومعلوم أنه لا يستحقّ المدح بإرادة ذلك، فكيف يُمدح[٦١٤] به؟ والذي يبيّنه أن المسلمين يقولون: نستغفر الله من جميع ما كره الله،

---

٦٠٨ لهداكم: + أجمعين، ج.
٦٠٩ هو: هي، ا.
٦١٠ تكره: نكرهه، ج.
٦١١ وأنت: فأنت، ب.
٦١٢ كان: −، ج.
٦١٣ ولا يريد ما ليس: وما لا يريده فليس، ج.
٦١٤ فكيف يمدح: تمدح، ج.

فيُطلقون القول بأنه يكره جميع المعاصي، فكيف يجوز أن يعنوا بقولهم: ما شاء الله كان، الكفر والمعاصي؟

وإذ قد تكلّمنا في أنه تعالى منـــزّه عن القبائح كلّها[٦١٥] فلنتكلّم في أن كلّ ما فعله فهو حسن ونبيّن وجه حُسنه.

## الكلام في خلق القرآن

ذهب شيوخنا إلى أن القرآن فعل من أفعاله تعالى[٦١٦] وأنه تكلّم به بحسب مصالح العباد، وكذلك كلّ ما تكلّم به مما أوحى به إلى الأنبياء عليهم السلام، وليس في كلامه تعالى أمر بقبيح ولا نهي من حسن ولا في إخباره كذب ولا في خطابه تعمية ولا تلبيس، وليس فيه إلا ما هو دلالة على مراده إما بنفسه أو مع قرينة، لأن كلّ ذلك قبيح وهو يتعالى عن فعل القبيح. واتّفق المسلمون على أنه تعالى يتكلّم وأن القرآن كلامه، ونطق به القرآن أيضًا. قال تعالى ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾ (٩ التوبة ٦) وأراد به القرآن، وقال ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾ (٢ البقرة ٧٥) وأراد به التوراة.

وذهب أصحابنا أيضًا إلى أنه تعالى ربّ القرآن وخالقه وأنه مخلوق كسائر أفعاله. وذهب أصحاب الحديث والحنابلة إلى أن هذا القرآن هو كلام الله تعالى وأنه قديم غير مخلوق ولا محدَث، وذهبت الأشعرية والكلاّبية إلى أن هذا القرآن المتلوّ ليس بكلام الله تعالى ما تكلّم به ولا بمثله، وإنما الله تعالى متكلّم بكلام قديم قائم بذاته ليس من جنس الحروف ولا الأصوات ولا هو متجزّئ، بل هو معنى واحد وهو مع ذلك سور وآيات وأمر ونهي وخبر وأن هذا القرآن عبارة عن كلامه القائم بذاته. وينبغي أن نتكلّم أوّلاً على من سلّم أن هذا المتلوّ هو كلامه تعالى فنبطل قولهم أنه قديم، ثم نتكلّم على من أثبت له كلامًا ليس من جنس المنظوم من الحروف المسموعة.

قال أصحابنا: إن أكثر أصحاب الحديث لا يحصّلون معنى القديم وأنه هو الذي لا أوّل لوجوده وهو الله وحده، فإن أحسنّا الظنّ بهم قلنا: إنهم يعنون بوصف القرآن

---

٦١٥ كلها: ـ، ا.

٦١٦ تعالى: ـ، ا.

بذلك أنه متقادم الوجود كما قال تعالى ﴿حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ (٣٦ يس ٣٩) وكما يقال: بناء قديم، أي القرآن متقدّم الوجود على سائر أفعاله تعالى، كما روي عنه عليه السلام أنه قال: كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر. وحكي عنهم[٦١٧] أنهم يذهبون إلى أن الاسم هو المسمّى، ثم وجدوا أسماء الله تعالى في القرآن، فتحرّزوا عن القول في القرآن أنه محدَث مخلوق ليسلموا عن القول بأن الله تعالى مخلوق، ولهذا سُمع عمّن يقول بهذا أن سورة الإخلاص قديمة لأن فيها اسم الله تعالى، و﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ (١١١ مسد ١) مخلوق لأن أبا لهب مخلوق.

فإن ذهبوا إلى هذا فقد بنوا خطأ على خطأ، لأن الاسم هو حروف منظومة مسموعة، فكيف يكون ذات الله؟ والاسم يوجد في محالّ كلامنا وذات الله يستحيل عليها الحلول، والاسم فعلنا والله تعالى واجب الوجود بذاته. وقد أُلزم من قال بهذا أنه إذا ذكر اسم النار أن تحترق اللحمة[٦١٨] التي يوجد فيها قوله: نار، فبطل تفريعهم على هذا الخطأ بأن اسم الله تعالى قديم. ويلزم من قال بهذا التفريع أن يكون ما في القرآن من أسمائه تعالى قديمًا وسائر القرآن محدَثًا، وهذا في غاية الركاكة. والعلم بأن جنس الكلام محدَث وفعل الفاعل[٦١٩] هو علم ضروري، فما نذكره في ذلك فهو تنبيه لا دلالة، مثل قولنا لهم أن الكلام لا يحتمل البقاء ولهذا لا يتّصل إدراكنا له، والقديم واجب الوجود والبقاء بذاته، فكيف يصحّ أن يكون قديمًا؟ ولأن الكلام ليس إلا حروفًا[٦٢٠] متوالية مثل قولنا: الحمد[٦٢١]، فإنه يجب أن يتقدّم الألف على اللام واللام على الحاء ثم الميم ثم الدال[٦٢٢] لتتركّب كلمة الحمد، وإلا لم تكن بأن تكون حمدًا أولى من أن تكون دمحًا أو محدًا. فإذا صحّ هذا فكيف تكون اللام قديمة وقد تقدّمها في الوجود الألف، وكذلك الحاء والميم؟ وكيف يكون الألف منه قديمًا وهو لا يتقدّم اللام[٦٢٣] المحدَثة إلا وقتًا واحدًا، لأنه لو تقدّمه أكثر من وقت واحد وكذلك كلّ حرف على

---

٦١٧ عنهم: + إلى، ا.

٦١٨ اللحمة: + (حاشية) المحال خ، ا.

٦١٩ الفاعل: للفاعل، ا.

٦٢٠ الكلام ليس إلا حروفًا: الكلام ليس إلا حروف، ا ب؛ القرآن ليس إلا حروفًا، ج.

٦٢١ الحمد: + لله، ج.

٦٢٢ ثم الدال: على الدال، ج.

٦٢٣ اللام: الام، ا.

صاحبه لم يكن الحمد؟ وكذا هذا[624] في كلّ كلمة من القرآن. ولأنه لو كان قديمًا وكان به تعالى متكلّمًا لم يزل لكان تعالى منقوصًا لأنه كان لا ينتفع به أحد، لأنه لم يكن فيما لم يزل حيّ غير الله سبحانه فينتفع به، والانتفاع به الراجع إليه سبحانه مستحيل، وتعالى الله عن النقص.

ووصفُ الله تعالى القرآن بأنه محكَم ومفصّل وموصل وآيات وعربي وناسخ ومنسوخ وحديث دليل على أنه ليس بقديم، لأن كلّ ذلك من صفات الأفعال. وقال تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (٤٣ الزخرف ٣) ، وهذا صريح في أن الله تعالى جعله، فكيف يكون قديمًا؟ وروي عن السلف أنهم قالوا: معنى جعلناه، خلقناه، وروي ذلك عن ابن عبّاس ومجاهد. وقال تعالى ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ (٢١ الأنبياء ٢) والذكر هاهنا هي الآيةُ المذكَرة[625] المنبّهة وقد سمّاه الله تعالى محدثًا[626]، وجعلُه على أنه هو الرسول[627] يبعد، لأنه قال ﴿إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ[628]﴾. وقولهم: إن تنـــزيله محدث، عدول عن ظاهر الآية من غير دليل.

## فصل

فأما من قال أن كلامه ليس من[629] جنس الحروف والأصوات وأنه شيء واحد لا يتجزأ، فقد قال بما لا يُعقل وخرق إجماع السلف والخلف[630] وأعرض عما يُعرف من دين النبيّ عليه السلام[631] باضطرار، لأن الصحابة ومن بعدهم وكذلك العلماء في كلّ عصر لو سئلوا[632] عن كلام الله تعالى ما أشاروا إلا إلى القرآن[633] المتلوّ في المحاريب

---

٦٢٤ وكذا هذا: وهكذا، ا.

٦٢٥ هاهنا هي الآية المذكرة: هنا هي الآية المذكورة، ب.

٦٢٦ محدثًا: ذكرا، ج.

٦٢٧ الرسول: + عليه سلام، ب.

٦٢٨ استمعُوهُ: + وهم يلعبون، ج.

٦٢٩ من: –، ج.

٦٣٠ والخلف: –، ج.

٦٣١ عليه السلام: صلى الله عليه، ج.

٦٣٢ سئلوا: سألوا، ب ج.

٦٣٣ القرآن: هذا القرآن، ج.

المكتوب في المصاحف. فإن قيل: إن هذا المتلوّ ليس[٦٣٤] هو كلام الله تعالى عندكم، لأن الكلام عندكم لا يحتمل البقاء[٦٣٥] وما فعله تعالى قد عدم، فما ألزمتمونا لازم لكم، قيل له: بل هذا الذي نتلوه هو كلام الله تعالى في الحقيقة عندنا، لأن الكلام يضاف إلى المتكلّم به على الحقيقة على معنيين، أحدهما أنه فاعل له في حاله، والثاني على معنى المبتدئ بنظمه[٦٣٦] وصورته، وغيره يحتذي عليه، كما نقوله فيما نتلوه من الشعر: إن هذه قصيدة امرئ القيس، وهذه خُطب النبي عليه السلام[٦٣٧] وفقه أبي حنيفة إلى غير ذلك، وهذه حقيقة عُرفية، وعلى هذا الوجه نضيفه[٦٣٨] إلى الله تعالى[٦٣٩]، لا على المعنى الأوّل، فصحّ أنا نقول: إن هذا القرآن هو كلام الله تعالى على الحقيقة.

وأما قولهم أن الكلام هو معنىً قائم بالمتكلّم[٦٤٠] وليس من جنس الأصوات والحروف، وأن من قام به هو المتكلّم[٦٤١]، فالكلام عليه يقع في موضعين، أحدهما أن نبيّن أنه لا طريق إلى إثبات هذا[٦٤٢] المعنى في الشاهد والغائب، فيجب نفيه، والثاني أن نبيّن أن الكلام والمتكلّم في اللغة العربية[٦٤٣] ليس هو[٦٤٤] ما ذهبوا إليه، فلو ثبت لهم مثلاً أن المتكلّم يقوم به المعنى الذي ذهبوا إليه لما جاز أن يسمّى ذلك كلامًا ولا مَن قام به متكلّمًا، وإنما الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميّزة المستعملة[٦٤٥] في المعاني، والمتكلّم هو الفاعل له.

أما الكلام في القسم الأوّل، وهو أنه لا طريق إلى إثبات هذا المعنى في الشاهد والغائب، فإنه يقال لهم[٦٤٦]: ما طريقكم إلى إثباته في الغائب؟ أتقولون: إنه ثبت[٦٤٧] في

٦٣٤ إن هذا المتلو ليس: ليس هذا المتلو، ا.
٦٣٥ البقاء: النفي، ج.
٦٣٦ بنظمه: لنظمه، ا.
٦٣٧ عليه السلام: صلى الله عليه، ج.
٦٣٨ نضيفه: نصفه، ا.
٦٣٩ تعالى: –، ج.
٦٤٠ بالمتكلم: المتكلم، ج.
٦٤١ وليس ... هو المتكلم: الجملة مكررة في ج.
٦٤٢ هذا: + في، ا.
٦٤٣ العربية: والعربية: ا ب ج.
٦٤٤ هو: –، ب.
٦٤٥ المستعملة: المستعلمة، ا.
٦٤٦ فإنه يقال لهم: فان يقال لكم، ب.

الشاهد ويثبت في الغائب بناءً عليه، أم تستدلّون على إثباته ابتداءً في الغائب؟ فإن قالوا: إن الطريق في إثباته شاهدًا وغائبًا واحد، وهو الكلام المسموع، لأنه لولا قيام كلام بالمتكلّم[٦٤٨] سوى هذا المسموع لما أمكنه أن يتكلّم به، ولهذا قلنا: إن هذا المسموع هو حكاية أو عبارة عن القائم بالمتكلّم، قيل لهم: إن هذا المسموع ليس يختصّ بأمر أزيد من[٦٤٩] حدوثه وانتظامه ومطابقته للغة مَن يتكلّم به وكونه خطابًا لمن خوطب به، إن كان من كلام الله تعالى ولم[٦٥٠] يجعله معجزًا لنبيّ، أو من كلام العبيد إذا لم يقصدوا به العبث، وكونه بليغًا فصيحًا[٦٥١] معجزًا، إن كان من كلامه تعالى وجعله معجزًا لنبيّ. فأما حدوثه فيحصل بكون فاعله قادرًا، وانتظامه بكونه عالمًا، ومطابقته[٦٥٢] للغة المستعملة بكونه قاصدًا إلى استعماله على تلك اللغة، وكونه خطابًا لغيره بكونه قاصدًا أن يُفهم به مراده[٦٥٣] ذلك المخاطَب، وكونه فصيحًا معجزًا يحصل بعلمه بأعلى مراتب الفصاحة وكونه قاصدًا بإظهاره[٦٥٤] تصديق النبي في دعواه، ولا مقتضي لما زاد على ذلك لما ذكرنا[٦٥٥]. والتكلّم[٦٥٦] بمنـــزلة الكتابة وغيرها من الصناعات في أنه لا بدّ فيها من قدرة وعلم وإرادة وفكر إذا كان من فعلنا، ولا يُحتاج فيها إلى معنى يقوم بالكاتب ليصحّ منه فعل الكتابة، فكذلك هذا في التكلّم.

فإن قالوا: إنا نجد من أنفسنا قبل التكلّم معنى لولاه لما أمكننا[٦٥٧] أن نأتي بهذا المنتظم[٦٥٨] من الحروف، ونعلم أن كلّ متكلّم هذه حاله، قيل لهم: إن الذي نجده هو استحضار بصور الكلام والعزم على التكلّم وعلمنا بحروف هذا المنظوم وكيفية نظمها والفكر في ذلك إن كان من فعلنا، وكما نجد هذا قبل التكلّم فكذلك نجد مثل

---

٦٤٧ ثبت: يثبت، ا ب.

٦٤٨ قيام الكلام بالمتكلم: قام كلام المتكلم، ج.

٦٤٩ أزيد من: أزيد، !! زائد في، ب.

٦٥٠ ولم: وإن، ا ب.

٦٥١ لنبي ... فصيحًا: –، ج.

٦٥٢ مطابقته: مطابقة، ج.

٦٥٣ مراده: مراد، ا ب.

٦٥٤ بإظهاره، ا ب؛ باظهار، ج.

٦٥٥ على ذلك لما ذكرنا: على ذلك على ما ذكرنا، ب؛ على ما ذكرناه، ج.

٦٥٦ والتكلم: والكلام، ا.

٦٥٧ أمكننا: امكن، ج.

٦٥٨ المنتظم: المتكلم، ج.

هذا المعنى[٦٥٩] قبل الكتابة، فقولوا: إنه لا بدّ من قيام[٦٦٠] معنى بالكاتب[٦٦١] ليصحّ منه الكتابة، وكذا هذا في جميع الصنائع والأفعال. فإن ارتكبوا ذلك في جميع الأفعال أجبناهم بما تقدّم من أن[٦٦٢] القدرة والعلم والإرادة كافية في إيقاع الأفعال على جميع وجوهها، ولا مقتضي لما زاد على ذلك، فيجب نفيه.

فإن قالوا: أليس الواحد منّا[٦٦٣] يقول: في نفسي كلام؟ قيل لهم: إن هذا قول مختصر ومعناه: في نفسي[٦٦٤] العزم على التكلّم، كما يقال[٦٦٥]: في نفسي السفر، في نفسي بناء دار. فإن قيل: ألستم تسمّون المتكلّمين وإن[٦٦٦] كنتم ساكتين لما في أنفسكم من الكلام؟ قيل لهم: إن هذا اسم صناعي لنا كما يقال: هذا خيّاط، وإن لم يخط في تلك الحال.

فإن قالوا: أليس الواحد منا[٦٦٧] يكلّم نفسه بكلام لا يُسمع؟ فما أنكرتم أن يكون هو الكلام القائم بالنفس؟ قيل لهم: إن ما[٦٦٨] يكلّم به المرء نفسه إما أن يكون من جنس الكلام المسموع إلا أنه خفيّ لا يسمعه غيره، أو يكون استحضارًا لصور[٦٦٩] الكلام الذي يعزم على أن يتكلّم به من بعد، فإن أثبتّم كلام الله تعالى القائم بذاته من جنس التكلّم مع النفس لم يمكنكم أن تثبتوه قديمًا، لأن الذي نجده من الكلام مع أنفسنا نجده مرتّبًا كالمنطوق به بعضه في إثر بعض، فليس هذا هو الذي رمتم إثباته. وإن عنيتم الثاني، وهو الفكر، فذلك غير جائز عليه تعالى. وما نجده من العلوم عند الفكر فليس بكلام، فصحّ أن ما أثبتوه من المعنى الذي سمّوه كلامًا لا يُعقل.

وأما الكلام في القسم الثاني، وهو أنه لا يسمّى كلامًا في اللغة العربية، فهو أن العرب يسمّون من لا يفعل الكلام المسموع بأنه ساكت، فلو جوّزوا أن يكون

---

٦٥٩ المعنى: –، ا.

٦٦٠ قيام: قام، ج.

٦٦١ بالكاتب: بالكلام + (حاشية) اظنة الكاتب، ا؛ أظنه بالكاتب، ب.

٦٦٢ أن: –، ج.

٦٦٣ منا: منى، ج.

٦٦٤ نفسي: نفسه ، ج.

٦٦٥ يقال: نقول، ب.

٦٦٦ وإن: فان، ج.

٦٦٧ منا: منى، ج.

٦٦٨ إن ما: اما، ا.

٦٦٩ استحضارًا لصور: استحضار بصور، ج.

متكلّمًا لقيام معنى[٦٧٠] به ليس بصوت ولا حرف هو[٦٧١] كلام عندهم لما وصفوه بأنه ساكت، لأن الساكت والمتكلّم يجريان عندهم مجرى المتقابلَين وكذلك السكوت والكلام. وكما يدلّ ما ذكرناه على أن ما أثبتوه من المعنى لا يُسمّى كلامًا فإنه يدلّ على أن المتكلّم[٦٧٢] ليس هو من قام به معنى ليس بصوت ولا حرف.

ومما يدلّ على أن المتكلّم هو مَن فعل الكلام أن أهل الجاهلية كانوا يقولون في المصروع إذا سُمع منه كلام هو حكمة: إن الجنّي يتكلّم بلسانه، فوصفوا الجنّي بأنه المتكلّم[٦٧٣] وإن[٦٧٤] سُمع من المصروع وقام به وظهر عليه وحلّ في بعضه، لما اعتقدوا[٦٧٥] أن فاعله هو الجنّي. ومما يدلّ على ذلك أيضًا قوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (٤ النساء ١٦٤)، فبيّن تعالى أنه هو الذي كلّمه وأن[٦٧٦] كلامه تارةً من الغمام وتارةً من الشجرة[٦٧٧] على ما قال تعالى ﴿نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ﴾ (٢٨ القصص ٣٠)، ثم قال[٦٧٨] تعالى ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا﴾ (٢٨ القصص) وتبيّن أنه تعالى[٦٧٩] هو المنادي وإن كانت الشجرة محلّ الكلام[٦٨٠].

فإن قيل: أليس قد روي أنه عليه السلام كلّمه الذراع المسموم، وروي أنه سبّح[٦٨١] الحصى في كفّه لما سمع من ذلك المحلّ الكلام وكان قائمًا به؟ فصحّ أن المتكلّم والمكلّم هو ما قام به الكلام، قيل لهم: أتقولون أن قيام الكلام بذاته تعالى[٦٨٢] كقيام الكلام بالمحلّ؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: فقد قلتم إذًا[٦٨٣] أن ذاته محلّ لكلامه. ولو جاز ذلك

---

٦٧٠ معنى: المعنى، ج.
٦٧١ هو: ولا هو ، ب.
٦٧٢ المتكلم: + هو من فعل الكلام، ا ج.
٦٧٣ هو من ... بأنه المتكلم: + به، ب؛ –، ج.
٦٧٤ وإن: + كان، ا.
٦٧٥ اعتقدوا: اعتدوا، ج.
٦٧٦ وأن: + كان، ب.
٦٧٧ كلامه تارة من الغمام وتارة من الشجرة: كلمه تارة من الغمامة وتارة من الشجر، ج.
٦٧٨ ثم قال: وقال، ا ب.
٦٧٩ وتبين أنه تعالى: وتبين انه كان تعالى، ب؛ فبين أنه تعالى، ج.
٦٨٠ الكلام: للكلام، ا ب ج.
٦٨١ سبح: تسبح، ج.
٦٨٢ تعالى: –، ج.
٦٨٣ إذًا: –، ج.

لجاز أن تكون محلاً للكلام المسموع، فإذا[٦٨٤] استحال أن تكون ذاته محلاً[٦٨٥] فما أنكرتم أن يوصف المحلّ بأنه متكلّم لحلول الكلام فيه؟ فلا يثبت لكم أن المتكلّم هو مَن قام به الكلام، بل هو مَن حلّه الكلام. ثم يقال لهم: إنّ وصف[٦٨٦] محلّ الكلام بأنه متكلّم مجاز وتوسُّع، وكلامنا في بيان حقيقة المتكلّم ما هو. يبيّن[٦٨٧] هذا أنه يصحّ نفي التكلّم عن[٦٨٨] محلّ الكلام كما ذكرناه في المسموع عن المصروع، ويصحّ أن يقال في أحدنا أن لسانه ليس هو المتكلّم، وإنما المتكلّم صاحب اللسان وإن كان قد يقال على جهة التوسّع: كلّمني[٦٨٩] لسانه، فلو كان هذا حقيقة في محلّ الكلام لاطّرد كما يطّرد في فاعل الكلام.

وذكر قاضي القضاة في الذراع أنه لا[٦٩٠] يمتنع أن يبني تعالى في باطنه بنية حيّ ويُحييه ويُلهمه الكلام، فيكلّم النبيَّ عليه السلام ويقول له: لا تأكل مني فإني مسموم، فيتبيّن بهذا[٦٩١] أنه لو سُلّم لهم أن ذاته تعالى يقوم بها[٦٩٢] المعنى الذي ذكروه لما وُصف لذلك بأنه متكلّم.

واحتجّ المخالف بأشياء، منها أنه تعالى لو لم يكن متكلّمًا لم يزل لكان إما أخرس وإما ساكتًا. وإذا استحال أن يكون على هاتين الصفتين لزم أن يكون متكلّمًا، لأن الحيّ في الشاهد لا ينفكّ من هذه الصفات، فإذا لم يكن عنده بعضها فيجب أن تكون عنده الأخرى، كما الجسم لما لم ينفكّ من[٦٩٣] كونه متحرّكًا أو ساكنًا لزم أن يكون على أحدهما. الجواب: إن هذا مجرّد تشبيه للغائب[٦٩٤] بالشاهد، وهذا لا يكون مقتضيًا للعلم. ألا ترى أنا لو قلنا لكم: إن الحيّ منا[٦٩٥] إذا لم يكن أخرس ولا ساكتًا

---

٦٨٤ فإذا: وإذا، ج.

٦٨٥ محلاً: –، ج.

٦٨٦ إن وصف: + الله تعالى، !! ما أنكرتم أن يوصف، ج.

٦٨٧ يبين: يتبين، ا.

٦٨٨ عن: من، ج.

٦٨٩ كلمني: علمي، !! بحملني، ج.

٦٩٠ لا: مكرر في ج.

٦٩١ بهذا: + أيضا، ج.

٦٩٢ بها: به، ج.

٦٩٣ من: عن، ج.

٦٩٤ للغائب: الغائب، ا

٦٩٥ منا: مني، ج.

فإنه يجب أن يكون متكلّمًا بلسان وفم، فقولوا: إنه متكلّم بلسان وفم، لم يمكنكم دفع ذلك إلا بأن تفرّقوا بين الغائب والشاهد فيما له يجب ذلك في الشاهد، فما الجامع بين الشاهد والغائب[٦٩٦] فيما ذكرتم؟ إن قلتم: إن ذلك إنما وجب لكون الحيّ حيًّا، لم نسلّم ذلك[٦٩٧] لكم، لأن الله تعالى[٦٩٨] حيّ ويخلو عندنا من هذه الصفات. وقيل لكم: بل العلّة كون الحيّ[٦٩٩] منا متكلّمًا بآلة، ثم آلة كلامه[٧٠٠] إما أن تكون مؤوفة أم لا تكون مؤوفة، فإن كانت مؤوفة سُمّي ذلك الحيّ بأنه[٧٠١] أخرس، وإن لم تكن مؤوفة فإما أن يستعملها في الكلام أو لا يستعملها فيه، فإن لم يستعملها أو كفّها[٧٠٢] عن الاستعمال في الكلام سُمّي ساكتًا، وإن استعملها فيه فلا بدّ من أن يوجد الكلام فسُمّي متكلّمًا. وهذا[٧٠٣] كلّه من صفات الأجسام، والحيّ الذي ليس بجسم لا يستحيل أن ينفكّ عن هذه الصفات، فإن لم يفعل الكلام لم يُسمّ أخرس ولا ساكتًا لأنهما[٧٠٤] من صفات الأجسام، وإن فعل الكلام حينئذ سُمّي متكلّمًا.

ويقال لهم: إنكم بنيتم استدلالكم على أن الخرس والسكوت ضدّان للكلام، وهذا خطأ، لأن فساد آلة الكلام الذي[٧٠٥] هو الخرس يمتنع عنده من فعل الكلام لا لكونه مضادًّا[٧٠٦] للكلام، لأن فقد آلة الفعل لا يكون ضدًّا له[٧٠٧]. وأما السكوت فهو الكفّ أو الإخلال بالكلام بآلته، وذلك راجع إلى نفي الكلام أو فعلٍ في الآلة يتبعه نفي الكلام، ونفي الشيء لا يكون ضدًّا[٧٠٨]، وإنما الضدّان شيئان أو صفتان ينفي أحدهما

---

٦٩٦ الشاهد والغائب: الغائب والشاهد، ب.

٦٩٧ ذلك: -، ا ب.

٦٩٨ تعالى: عندنا، ج.

٦٩٩ الحي: الواحد، ا.

٧٠٠ كلامه: الكلام، ا.

٧٠١ ذلك الحي بأنه: -، ب.

٧٠٢ أو كفها: + (حاشية) فإنما قال أو كفها لأن عند أبي علي الساكت يفعل في لسانه أفعال السكوت فيصير بها ساكتًا. وعند غيره السكوت ترك استعمال اللسان، فلهذا جمع بينهما، ب.

٧٠٣ وهذا: وهذه، ا.

٧٠٤ لأنهما: لا لهما، ج.

٧٠٥ الذي: -، ا.

٧٠٦ مضادًّا: مضاد، ج.

٧٠٧ له: -، ج.

٧٠٨ ضدًّا: + له، ج.

فإنه يجب أن يكون متكلّمًا بلسان وفم، فقولوا: إنه متكلّم بلسان وفم، لم يمكنكم دفع ذلك إلا بأن تفرّقوا بين الغائب والشاهد فيما له يجب ذلك في الشاهد، فما الجامع بين الشاهد والغائب[٦٩٦] فيما ذكرتم؟ إن قلتم: إن ذلك إنما وجب لكون الحيّ حيًّا، لم نسلّم ذلك[٦٩٧] لكم، لأن الله تعالى[٦٩٨] حيّ ويخلو عندنا من هذه الصفات. وقيل لكم: بل العلّة كون الحيّ[٦٩٩] منا متكلّمًا بآلة، ثم آلة كلامه[٧٠٠] إما أن تكون مؤوفة أم لا تكون مؤوفة، فإن كانت مؤوفة سُمّي ذلك الحيّ بأنه[٧٠١] أخرس، وإن لم تكن مؤوفة فإما أن يستعملها في الكلام أو لا يستعملها فيه، فإن لم يستعملها أو كفّها[٧٠٢] عن الاستعمال في الكلام سُمّي ساكتًا، وإن استعملها فيه فلا بدّ من أن يوجد الكلام فسُمّي متكلّمًا. وهذا[٧٠٣] كلّه من صفات الأجسام، والحيّ الذي ليس بجسم لا يستحيل أن ينفكّ عن هذه الصفات، فإن لم يفعل الكلام لم يُسمّ أخرس ولا ساكتًا لأنهما[٧٠٤] من صفات الأجسام، وإن فعل الكلام حينئذ سُمّي متكلّمًا.

ويقال لهم: إنكم بنيتم استدلالكم على أن الخرس والسكوت ضدّان للكلام، وهذا خطأ، لأن فساد آلة الكلام الذي[٧٠٥] هو الخرس يمتنع عنده من فعل الكلام لا لكونه مضادًّا[٧٠٦] للكلام، لأن فقد آلة الفعل لا يكون ضدًّا له[٧٠٧]. وأما السكوت فهو الكفّ أو الإخلال بالكلام بآلته، وذلك راجع إلى نفي الكلام أو فعلٍ في الآلة يتبعه نفي الكلام، ونفي الشيء لا يكون ضدًّا[٧٠٨]، وإنما الضدّان شيئان أو صفتان ينفي أحدهما

---

٦٩٦ الشاهد والغائب: الغائب والشاهد، ب.

٦٩٧ ذلك: –، ا ب.

٦٩٨ تعالى: عندنا، ج.

٦٩٩ الحي: الواحد، ا.

٧٠٠ كلامه: الكلام، ا.

٧٠١ ذلك الحي بأنه: –، ب.

٧٠٢ أو كفها: + (حاشية) فإنما قال أو كفها لأن عند أبي علي الساكت يفعل في لسانه أفعال السكوت فيصير بها ساكتًا. وعند غيره السكوت ترك استعمال اللسان، فلهذا جمع بينهما، ب.

٧٠٣ وهذا: وهذه، ا.

٧٠٤ لأنهما: لا لهما، ج.

٧٠٥ الذي: –، ا.

٧٠٦ مضادًا: مضاد، ج.

٧٠٧ له: –، ج.

٧٠٨ ضدًا: + له، ج.

الآخر[709] عن الوجود أو يمنع[710] منه. يبيّن هذا أن الخرس لو كان ضدًّا للكلام لانتفى بالكلام لأنه باق والباقي من الأضداد ينتفي بالطارئ، ومعلوم أنه لا ينتفي به إذا خلق الله تعالى[711] في الأخرس كلامًا، فلمّا لم ينتف[712] به عُلم أنه ليس بضدّ له، فبطل قياسكم لهذه الصفات على التحرّك والسكون.

ويقال للأشعرية خاصّة: إنه[713] إنما يجب في الشاهد، إذا لم يكن الحيّ منا أخرس ولا ساكتًا ولا صائحًا[714] ولا صارخًا، أن يكون متكلّمًا[715] بهذا المنظوم من الحروف المسموعة، ولا يجب أن يكون متكلّمًا بالكلام الذي ليس بصوت ولا حرف، فقولوا: إنه تعالى متكلّم لم يزل بالكلام المسموع. فإن قالوا: إنا نُثبت[716] في الشاهد للكلام القائم بالنفس ضدّين هما خرس وسكوت ليسا من جنس الخرس والسكوت اللذين ذكرتموهما[717]، ثم نرتّب استدلالنا[718] على ذلك، ونوجب في الغائب أن يكون متكلّمًا بالكلام[719] القائم بذاته، قيل لهم: فدلّوا أوّلاً[720] على إثبات هذين الضدّين في الشاهد وحلولهما في القلب إذا لم يكن الحيّ منّا[721] متكلّمًا، ولا طريق لكم إلى ذلك، كما لا طريق إلى إثبات الكلام الذي ليس من جنس الأصوات والحروف[722]. وقيل لكم: إن العقلاء إنما يحكمون عند انتفاء الخرس والسكوت اللذين ذكرناهما[723] بوجوب كون الحيّ متكلمًا بالكلام المسموع، وإذا ذُكر لهم ما ذكرتموه من الخرس والسكوت

---

٧٠٩ الآخر: للآخر، ا.
٧١٠ أو يمنع: ويمنع، ج.
٧١١ تعالى: –، ب.
٧١٢ ينتف: ينتفي، ج.
٧١٣ خاصة إنه: انه موجود مقدم خاصة، ج.
٧١٤ ولا صائحا: –، ب.
٧١٥ متكلمًا: متكلم، ج.
٧١٦ إنا نثبت: فاثبت، ج.
٧١٧ ذكرتموهما: ذكرتموها، ا.
٧١٨ استدلالنا: استدلالنا، ب.
٧١٩ بالكلام: فالكلام، ج.
٧٢٠ فدلوا أولاً: ولا فدلوا، ج.
٧٢١ منا: –، ج.
٧٢٢ الأصوات والحروف: الحروف والاصوات، ج.
٧٢٣ والسكوت اللذين ذكرناهما: الذين ذكرناها، ا.

والكلام قالوا في الحيوانات في الشاهد غير الإنسان: إنها تخلو من هذه الأشياء، فبطل قياسكم الغائب على الشاهد[٧٢٤].

ثم يقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنه تعالى لو لم يكن[٧٢٥] متكلّمًا لم يزل لكان إما أخرس وإما ساكتًا لم يزل؟ أتعنون أنه لا يكون متكلّمًا لم يزل؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: فكأنكم قلتم: لو لم يكن متكلّمًا لم يزل لم يكن متكلّمًا لم يزل، وهذا لغو وتكرار وإلزام لما[٧٢٦] نذهب إليه، فإن قالوا: يلزمكم أن تصفوه ساكتًا لم يزل، قيل لهم: لا يلزمنا ذلك، لأن الساكت هو الذي يكفّ[٧٢٧] آلة الكلام عن استعمالها في الكلام. وذكر بعض شيوخنا أن الذي لا يفعل الكلام يسمّى ساكتًا وإن لم يكن متكلّمًا بآلة، وذكر ما روي عن النبيّ صلى الله عليه أنه قال: ما سكت الله عنه فهو عفو، فعلى هذا يصحّ أن يقال: إنه يكون ساكتًا لم يزل، ويبطل استدلالهم.

ومنها قولهم: إنه لو كان تعالى متكلّمًا بكلام محدث لوجب أن يكون له محلّ، إذ[٧٢٨] وجود عرض لا في محلّ محال، ويستحيل[٧٢٩] حلوله في ذاته، ولو حلّ في محلّ لكان ذلك المحلّ هو المتكلّم أو الآمر أو الناهي. يبيّن[٧٣٠] هذا أنه لا بدّ أن يكون[٧٣١] لذلك المحلّ اسم، ولا اسم له إلا ما ذكرناه، وفي ذلك نفي كونه متكلّمًا. والجواب أنّا بيّنّا أن المتكلّم هو الفاعل للكلام، وكذلك الآمر والناهي هو الذي فعل الأمر والنهي، لا محلّ الكلام، فسقط قولهم. وقولهم أنه لا بدّ من أن يكون لذلك المحلّ اسم، قيل لهم[٧٣٢]: إن اسمه هو الاسم الموضوع لمحلّ كلامنا[٧٣٣]، ولا يجب أن يكون له اسم منفرد[٧٣٤].

ومنها استدلالهم بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (١٦ النحل ٤٠) قالوا: فأخبر تعالى أنه يكوّن الأشياء بكن، ولو كانت كلمة

---

٧٢٤ الغائب على الشاهد: الشاهد على الغائب، ج.
٧٢٥ تعالى لو لم يكن: لو لم يكن تعالى، ب.
٧٢٦ لما: علينا، ج.
٧٢٧ يكف: يكون، ج.
٧٢٨ إذ: او، ج.
٧٢٩ ويستحيل: أو يستحيل، ا ب.
٧٣٠ يبين: يتبين، ا.
٧٣١ يكون: –، ج.
٧٣٢ قيل لهم: وقيل لهم، ا ب؛ قيل، ج.
٧٣٣ لمحل كلامنا: لمحل لكلامنا، ا؛ لمحال كلامنا، ج.
٧٣٤ منفرد: مفرد، ج.

الآخر[709] عن الوجود أو يمنع[710] منه. يبيّن هذا أن الخرس لو كان ضدًّا للكلام لانتفَى بالكلام لأنه باق والباقي من الأضداد ينتفي بالطارئ، ومعلوم أنه لا ينتفي به إذا خلق الله تعالى[711] في الأخرس كلامًا، فلمّا لم ينتف[712] به عُلم أنه ليس بضدّ له، فبطل قياسكم لهذه الصفات على التحرّك والسكون.

ويقال للأشعرية خاصّة: إنه[713] إنما يجب في الشاهد، إذا لم يكن الحيّ منا أخرس ولا ساكتًا ولا صائحًا[714] ولا صارخًا، أن يكون متكلّمًا[715] بهذا المنظوم من الحروف المسموعة، ولا يجب أن يكون متكلّمًا بالكلام الذي ليس بصوت ولا حرف، فقولوا: إنه تعالى متكلّم لم يزل بالكلام المسموع. فإن قالوا: إنا نُثبت[716] في الشاهد للكلام القائم بالنفس ضدّين هما خرس وسكوت ليسا من جنس الخرس والسكوت اللذين ذكرتموهما[717]، ثم نرتّب استدلالنا[718] على ذلك، ونوجب في الغائب أن يكون متكلّمًا بالكلام[719] القائم بذاته، قيل لهم: فدلّوا أوّلاً[720] على إثبات هذين الضدّين في الشاهد وحلولهما في القلب إذا لم يكن الحيّ منّا[721] متكلّمًا، ولا طريق لكم إلى ذلك، كما لا طريق إلى إثبات الكلام الذي ليس من جنس الأصوات والحروف[722]. وقيل لكم: إن العقلاء إنما يحكمون عند انتفاء الخرس والسكوت اللذين ذكرناهما[723] بوجوب كون الحيّ متكلمًا بالكلام المسموع، وإذا ذُكر لهم ما ذكرتموه من الخرس والسكوت

---

٧٠٩ الآخر: للآخر، ا.

٧١٠ أو يمنع: ويمنع، ج.

٧١١ تعالى: –، ب.

٧١٢ ينتف: ينتفي، ج.

٧١٣ خاصة إنه: انه موجود مقدم خاصة ، ج.

٧١٤ ولا صائحا: –، ب.

٧١٥ متكلمًا: متكلم، ج.

٧١٦ إنا نثبت: فانثبت، ج.

٧١٧ ذكرتموهما: ذكرتموها، ا.

٧١٨ استدلالنا: استدلالنا، ب.

٧١٩ بالكلام: فالكلام، ج.

٧٢٠ فدلوا أولاً: ولا فدلوا، ج.

٧٢١ منا: –، ج.

٧٢٢ الأصوات والحروف: الحروف والاصوات، ج.

٧٢٣ والسكوت اللذين ذكرناهما: الذين ذكرناها، ا.

والكلام قالوا في الحيوانات في الشاهد غير الإنسان: إنها تخلو من هذه الأشياء، فبطل قياسكم الغائب على الشاهد[٧٢٤].

ثم يقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنه تعالى لو لم يكن[٧٢٥] متكلّمًا لم يزل لكان إما أخرس وإما ساكتًا لم يزل؟ أتعنون أنه لا يكون متكلّمًا لم يزل؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: فكأنكم قلتم: لو لم يكن متكلّمًا لم يزل لم يكن متكلّمًا لم يزل، وهذا لغو وتكرار وإلزام لما[٧٢٦] نذهب إليه، فإن قالوا: يلزمكم أن تصفوه ساكتًا لم يزل، قيل لهم: لا يلزمنا ذلك، لأن الساكت هو الذي يكفّ[٧٢٧] آلة الكلام عن استعمالها في الكلام. وذكر بعض شيوخنا أن الذي لا يفعل الكلام يسمّى ساكتًا وإن لم يكن متكلّمًا بآلة، وذكر ما روي عن النبيّ صلى الله عليه أنه قال: ما سكت الله عنه فهو عفو، فعلى هذا يصحّ أن يقال: إنه يكون ساكتًا لم يزل، ويبطل استدلالهم.

ومنها قولهم: إنه لو كان تعالى متكلّمًا بكلام محدث لوجب أن يكون له محلّ، إذ[٧٢٨] وجود عرض لا في محلّ محال، ويستحيل[٧٢٩] حلوله في ذاته، ولو حلّ في محلّ لكان ذلك المحلّ هو المتكلّم أو الآمر أو الناهي. يبيّن[٧٣٠] هذا أنه لا بدّ أن يكون[٧٣١] لذلك المحلّ اسم، ولا اسم له إلا ما ذكرناه، وفي ذلك نفي كونه متكلّمًا. والجواب أنّا بيّنّا أن المتكلّم هو الفاعل للكلام، وكذلك الآمر والناهي هو الذي فعل الأمر والنهي، لا محلّ الكلام، فسقط قولهم. وقولهم أنه لا بدّ من أن يكون لذلك المحلّ اسم، قيل لهم[٧٣٢]: إن اسمه هو الاسم الموضوع لمحلّ كلامنا[٧٣٣]، ولا يجب أن يكون له اسم منفرد[٧٣٤].

ومنها استدلالهم بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (١٦ النحل ٤٠) قالوا: فأخبر تعالى أنه يكوّن الأشياء بكن، ولو كانت كلمة

---

٧٢٤ الغائب على الشاهد: الشاهد على الغائب، ج.

٧٢٥ تعالى لو لم يكن: لو لم يكن تعالى، ب.

٧٢٦ لما: علينا، ج.

٧٢٧ يكفّ: يكون، ج.

٧٢٨ إذ: او، ج.

٧٢٩ ويستحيل: أو يستحيل، ا ب.

٧٣٠ يبين: يتبين، ا.

٧٣١ يكون: —، ج.

٧٣٢ قيل لهم: وقيل لهم، ا ب؛ قيل، ج.

٧٣٣ لمحل كلامنا: لمحل لكلامنا، ا؛ لمحال كلامنا، ج.

٧٣٤ منفرد: مفرد، ج.

والكلام قالوا في الحيوانات في الشاهد غير الإنسان: إنها تخلو من هذه الأشياء، فبطل قياسكم الغائب على الشاهد[٧٢٤].

ثم يقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنه تعالى لو لم يكن[٧٢٥] متكلّمًا لم يزل لكان إما أخرس وإما ساكتًا لم يزل؟ أتعنون أنه لا يكون متكلّمًا لم يزل؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: فكأنكم قلتم: لو لم يكن متكلّمًا لم يزل لم يكن متكلّمًا لم يزل، وهذا لغو وتكرار وإلزام لما[٧٢٦] نذهب إليه، فإن قالوا: يلزمكم أن تصفوه ساكتًا لم يزل، قيل لهم: لا يلزمنا ذلك، لأن الساكت هو الذي يكفّ[٧٢٧] آلة الكلام عن استعمالها في الكلام. وذكر بعض شيوخنا أن الذي لا يفعل الكلام يسمّى ساكتًا وإن لم يكن متكلّمًا بآلة، وذكر ما روي عن النبيّ صلى الله عليه أنه قال: ما سكت الله عنه فهو عفو، فعلى هذا يصحّ أن يقال: إنه يكون ساكتًا لم يزل، ويبطل استدلالهم.

ومنها قولهم: إنه لو كان تعالى متكلّمًا بكلام محدث لوجب أن يكون له محلّ، إذ[٧٢٨] وجود عرض لا في محلّ محال، ويستحيل[٧٢٩] حلوله في ذاته، ولو حلّ في محلّ لكان ذلك المحلّ هو المتكلّم أو الآمر أو الناهي. يبيّن[٧٣٠] هذا أنه لا بدّ أن يكون[٧٣١] لذلك المحلّ اسم، ولا اسم له إلا ما ذكرناه، وفي ذلك نفي كونه متكلّمًا. والجواب أنّا بيّنّا أن المتكلّم هو الفاعل للكلام، وكذلك الآمر والناهي هو الذي فعل الأمر والنهي، لا محلّ الكلام، فسقط قولهم. وقولهم أنه لا بدّ من أن يكون لذلك المحلّ اسم، قيل لهم[٧٣٢]: إن اسمه هو الاسم الموضوع لمحلّ كلامنا[٧٣٣]، ولا يجب أن يكون له اسم منفرد[٧٣٤].

ومنها استدلالهم بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (١٦ النحل ٤٠) قالوا: فأخبر تعالى أنه يكوّن الأشياء بكن، ولو كانت كلمة

---

٧٢٤ الغائب على الشاهد: الشاهد على الغائب، ج.
٧٢٥ تعالى لو لم يكن: لو لم يكن تعالى، ب.
٧٢٦ لما: علينا، ج.
٧٢٧ يكف: يكون، ج.
٧٢٨ إذ: او، ج.
٧٢٩ ويستحيل: أو يستحيل، ا ب.
٧٣٠ يبين: يتبين، ا.
٧٣١ يكون: −، ج.
٧٣٢ قيل لهم: وقيل لهم، ا ب؛ قيل، ج.
٧٣٣ لمحل كلامنا: لمحل لكلامنا، ا؛ لمحال كلامنا، ج.
٧٣٤ منفرد: مفرد، ج.

كن محدَثة لكونها بكن أخرى، وفي ذلك وجود كلمات لا نهاية لها، فصحّ أن كن قديمة. والجواب أن في الآية[735] دلالة على أن كلمة كن محدَثة وهو قوله ﴿لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ لأن ذلك يفيد الاستقبال، نصّ على ذلك أهل اللغة. وأيضًا، فإن كلمة كن مركّبة من حرفين أحدهما متقدّم على الآخر، فكيف تكون قديمة؟ وقد تقدّم تقرير هذا.

ويقال للأشعرية: إن كلمة كن من جنس الحروف، فلو دلّت الآية على ما رمتم لدلت على خلاف مذهبكم. وقوله ﴿فَيَكُونُ﴾ يدلّ على أنه يوجد عقيب كن[736]، وكلمة كن متقدّمة عليه بوقت يسير، وهذا أيضًا يدلّ على حدوث كن[737]، على أنه ليس معنى الآية أن الله تعالى يقول للمعدوم: كن، لأن المعدوم لا يصحّ أمره ولا نهيه، ولأنه لا يكون نفسه، وإنما المراد بها بيان سرعة وجود أفعاله تعالى[738] إذا أراد إيجادها بخلاف أفعال غيره، فبيّن تعالى أن أفعاله كالمأمور الطائع لأمره[739] الذي لا يحتاج إلا[740] إلى سماع أمر صاحبه كما قال تعالى ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (٤١ فصلت ١١).

## باب في أن الكلام من جنس الأصوات وأنه يصح أن يكون متكلمًا به

اعلم أن شيوخنا اختلفوا في حقيقة الكلام من وجه آخر غير الذي [741]حكيناه من الكلابية، فذهب أبو الهذيل وأبو علي إلى أن الكلام جنس غير الحروف وأنه يبقى. قال أبو علي: إنه يوجد عند انتظام الحروف المبتدأة وعند الكتابة المبتدأة، قال: ويبقى عند المكتوب والحفظ، ولهذا يتمكّن الناظر في المكتوب من القراءة وكذلك الحافظ. وقال أبو هاشم وأصحابه: إن الكلام من جنس الأصوات والحروف وإنه لا يحتمل البقاء، وهذا القول هو[742] اختيارنا. وإنما أدّى أبا علي إلى[743] القول بما حكينا عنه ما[744]

---

٧٣٥ الآية: الايات، ج.

٧٣٦ عقيب كن: عقيبه، ب.

٧٣٧ حدوث كن: حدوثه، ج.

٧٣٨ تعالى: –، ا.

٧٣٩ لأمره: –، ج.

٧٤٠ إلا: –، ج.

٧٤١ الذي: أن الذي، ا.

٧٤٢ هو: –، ج.

ثبت من التحدّي بالقرآن، قال: فلو[٧٤٥] كان الكلام من جنس الحروف ونتمكّن من فعل[٧٤٦] مثل حروف القرآن، للزم أن نتمكّن من الإتيان بمثل القرآن فيبطل التحدّي، وللزم أن يكون القرآن كلام الله تعالى وأن لا يكون في المصاحف كلام الله تعالى، قال[٧٤٧]: فلا بدّ من القول بما ذكرتُه لنسلم من هذه[٧٤٨] الإلزامات.

وينبغي أن ندلّ أوّلاً على أن الكلام من جنس الأصوات، ثم ندلّ على أنه تعالى[٧٤٩] يصحّ أن يكون متكلّمًا بهذا الكلام، ثم نجيب عمّا أورده الشيخ أبو علي.

والذي[٧٥٠] يدلّ على ما قلناه أن الكلام لو كان معنى غير ما انتظم من الحروف المسموعة لصحّ أن يوجد الكلام من دونها أو توجد هي من دون الكلام، إذ لا يمكن أن يقال: إن[٧٥١] وجود كلّ واحد منهما متعلّق بوجود الآخر، لما في ذلك من حاجة الشيء إلى نفسه، ثم لمّا لم يمكن أن ينفصلا علمنا[٧٥٢] أن المعنى واحد. فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون الحروف المنتظمة تولّد الكلام، فلذلك لا ينفصل عنها؟ قيل له[٧٥٣]: لو كان كذلك لصحّ انفصال الحروف المنتظمة [٧٥٤]من الكلام بأن يمنع مانع من توليده، إذ[٧٥٥] السبب يصحّ أن يمنع من توليده مانع. فإن قيل: إنه لا يُعقل مانع من توليد هذا السبب، فلذلك لا ينفصل عنه الكلام، قيل له: فإذًا لا طريق إلى العلم بأنه سبب مولّد بحال، لأن السبب والمسبَّب ينبغي أن يعلما منفصلين ويُعلم وقوع المسبَّب بحسب السبب، ثم يقال: هذا سبب وهذا مسبَّب[٧٥٦]، فإذا لم ينفصلا بطل فيهما طريقة[٧٥٧]

---

٧٤٣ أبا علي إلى: ابي علي، ا.

٧٤٤ ما: مما، ج.

٧٤٥ فلو: ولو، ب.

٧٤٦ فعل: –، ب.

٧٤٧ قال: –، ب.

٧٤٨ فلا بد من القول بما ذكرته لنسلم من هذه: ولا بد من هذه الا القول بما ذكرته لنسلم، ج.

٧٤٩ تعالى: –، ج.

٧٥٠ والذي: فالذي، ب.

٧٥١ إن: –، ج.

٧٥٢ علمنا: عمنا، ج.

٧٥٣ له: –، ب.

٧٥٤ تولد ... المنتظمة: –، ج.

٧٥٥ إذ: لو إذا، ا.

٧٥٦ مسبب: مسبيب، ج.

٧٥٧ طريقة: طريق، ج.

السبب والمسبّب، ويلزم أن يقال في كلّ حقيقة فعلٍ أنه ليس هو ذلك الفعل وإنما هو شيء[٧٥٨] متولّد منه، لكن لا طريق إلى العلم بفصل السبب ومسبّبه. وعلى أن هذا[٧٥٩] لا ينفع المخالف فيما يرومه، لأنه يروم أن يقول: إن كلام الله تعالى الباقي يُسمع عند ما نفعله من الحروف المنتظمة، فلو قال أنها تولّد[٧٦٠] الكلام لقال: إن القرآن هو كلامنا وليس بكلام الله[٧٦١] تعالى، وهذا يُبطل جميع ما ذكروه[٧٦٢].

وحكى الشيخ أبو هاشم عن أبي علي[٧٦٣] أنه قال أخيرًا بهذا القول، وهو أن ما نفعله من الحروف يولّد مثل كلام الله تعالى ويسمع[٧٦٤] معها كلام الله تعالى، قال: فأبطل جميع ما قاله. فإن قيل: قولكم: لو كان الكلام غير الحروف لصحّ وجوده من دون الحروف، فيقال لكم: أليس أبو علي يقول: إن الكلام يوجد عند الكتابة ويبقى ببقائها، فقد قال بانفصاله من الحروف المسموعة؟ قيل له[٧٦٥]: إن أبا علي إنما بنى هذا القول على ما سبق إليه[٧٦٦] من الاعتقاد من أن الكلام جنس غير الحروف المنظومة، فإذا أبطلنا ذلك بطل جميع ما فرّعه عليه.

وأما[٧٦٧] الكلام في أنه تعالى يصحّ أن يكون متكلّمًا بمثل هذا الكلام فهو أنه[٧٦٨] تعالى قادر على أن يحدثه في بعض المحالّ، فيكون متكلّمًا به لما بيّنا من أن المتكلّم هو فاعل الكلام. ولم يختلف شيوخنا في أنه تعالى يصحّ أن يكون متكلّمًا بالوجه الذي ذكرناه، وإنما اختلفوا في هل يحتاج الكلام إلى بنية في محلّ وإلى[٧٦٩] حركة واعتماد، فقال الشيخ أبو علي أنه يحتاج كلامه تعالى إلى ذلك، وقال[٧٧٠]: لا بدّ أن يهيّئ تعالى محلّ كلامه

---

٧٥٨ شيء: – ج.
٧٥٩ أن هذا: هذا، ج.
٧٦٠ أنها تولّد: انه يولد، ا.
٧٦١ الله: لله، ا.
٧٦٢ ذكروه: ذكره، ا.
٧٦٣ عن أبي علي: + رحمه الله، ج.
٧٦٤ ويسمع: سمع، ب.
٧٦٥ له: لهم، ج.
٧٦٦ إليه: عليه، ج.
٧٦٧ وأما: فأما، ب.
٧٦٨ فهو أنه: وأنه، ج.
٧٦٩ وإلى: الا، ج.
٧٧٠ يحتاج كلامه تعالى إلى ذلك وقال: كلامه تعالى إلى ذلك، ج.

على هيئة الفم واللسان والشفهة، ثم يحدثه به، وقال أبو هاشم: إن الكلام لا يحتاج في وجوده إلا إلى محلّ، والقادر منّا[٧٧١] هو المحتاج إلى الآلات في إحداثه وإلى الحركات والاعتماد، فيصحّ منه تعالى أن يوجد الكلام في جوهر واحد. واحتجّ أبو علي رحمه الله[٧٧٢] بأن أحدنا لا يقدر على إحداث الكلام إلا على الوجه الذي ذكرته، فلزم أن لا يعقل وجود الكلام إلا على هذا الوجه، واحتجّ أبو هاشم بأنه تعالى قادر على كلّ شيء، والكلام لا يحتاج إلا إلى المحلّ، فلو قلنا: لا يصحّ منه إيجاده إلا على الوجه الذي قاله أبو علي لكان تعالى محتاجًا إلى الآلة في إيجاده، وهذا محال. قال[٧٧٣]: وإنما قلنا أن الكلام لا يحتاج إلا إلى المحلّ، لأن الحروف من جنس الصوت، والصوت لا يحتاج في وجوده إلا إلى المحلّ. ألا ترى أنا نلقي الجوزة على ظاهر السندان الساكن، فيحدث فيه الصوت[٧٧٤] من دون بنية وحركة واعتماد، فعلمتَ أنه لا يحتاج إلا إلى المحلّ؟

ونحن قد ذكرنا في كتاب المعتمد أن الصحيح هو ما قاله أبو علي، لكنه اقتصر في[٧٧٥] الدلالة على الوجود، والشيخ أبو هاشم لم يبيّن أن الكلام لا يحتاج إلى بنية في محلّه ومصاكّة فيه، بل اقتصر في بيان ذلك على أن الصوت يوجد في المحلّ الساكن، وهذا لا يصحّ، لأنه لا بدّ في وجوده من مصاكّة، ثم قد توجد المصاكّة لتحرّك المحلّين كلّ واحد منهما إلى صاحبه، وقد توجد بحركة أحدهما[٧٧٦] إلى صاحبه، فلذلك يوجد فيه الصوت.

ويقال له: إن كان الصوت لا يحتاج إلى المصاكّة فما بالنا لا يمكننا أن نوجد الصوت في محالّ قُدرنا ابتداءً، إذ القدرة حاصلة والمحلّ محتمل له؟ ويقال له أيضًا: أتقول أن الحرف هو ذات واحدة وحقيقة واحدة[٧٧٧] أم هو صوت مخصوص على معنى أنه يوجِد الصوت، ثم يطبق جسم على جسم فيسمّى حرفًا؟ إن قال بالأوّل لم يصحّ،

---

٧٧١ منا: مني، ج.

٧٧٢ رحمه الله: –، ب.

٧٧٣ قال: –، ب.

٧٧٤ الصوت: اصوات، ا.

٧٧٥ أبو علي لكنه اقتصر في: ابو علي رحمه الله لكنه اقتصر على، ج.

٧٧٦ بحركة أحدهما: لحركة أحدهما، ا؛ + (حاشية) احد المحلين، ب.

٧٧٧ وحقيقة واحدة: وحقيقة، ا؛ –، ب.

لأنا لا نوجد الحروف ابتداءً، بل نقصد إلى إيجاد الصوت بالمصاكّة، ثم نطبق اللسان[٧٧٨] بالحنك فيُسمع الصوت طاءً ونطبق الشفتين فيُسمع باءً، ونطبقهما على وجه آخر فيُسمع ميمًا، وكذا هذا في سائر الحروف. وإذا كان الكلام صوتًا يختصّ بكونه حرفًا بضمّ جسم على جسم عُلم[٧٧٩] أن الصوت لا يصير حرفًا إلا بذلك، فالمنتظم من الحروف لا يوجد إلا على هذا الوجه، وصحّ أن الكلام هو المحتاج إلى المحلّ المبنيّ بنية مخصوصة دون القادر، فلا بدّ مما ذكرناه من الشروط في حدوث الكلام من كلّ قادر.

وأما[٧٨٠] الجواب عما قاله أبو علي من أن التحدّي وقع بالقرآن، فلم يكن بدّ من أن تكون الحكاية غير المحكيّ، يقال له: إن التحدّي بمثل القرآن ليس هو[٧٨١] التحدّي بأن يأتوا بمثله في ذوات الحروف، فيلزم[٧٨٢] إذا أتى الحاكي بمثل ذوات[٧٨٣] الحروف أن يكون آتيًا[٧٨٤] بمثله، بل إنما تحدّ بمثله في أسلوبه[٧٨٥] وفصاحته وبلاغته، كما يتحدّى الشاعر غيره أن يأتي بمثل قصيدته، فإنه يعلم أنه لا يتحدّاه إلى[٧٨٦] أن يقرأ قصيدته، وإنما يطلب منه مثلها في فصاحتها وتكون قصيدةً غير قصيدته، فكذا هذا في القرآن.

وقوله أنه[٧٨٧] يلزم أن لا يكون القرآن كلام الله تعالى فقد تقدّم الجواب عنه[٧٨٨] بأنه كلامه تعالى بمعنى أنه على الصورة والنظم الذي ابتدأه تعالى وإن كان فعل الحاكي،وعلى هذا الوجه يصحّ أن يتعبّدنا الله بقراءته ونستحقّ الثواب على ذلك. وقوله أنه يلزم أن لا[٧٨٩] يكون كلام الله تعالى في المصاحف، فلا نتمكّن بالنظر فيه من

---

٧٧٨ اللسان: السان، ا.
٧٧٩ علم: على، ج.
٧٨٠ وأما: فأما، ج.
٧٨١ هو: مكرر في ا.
٧٨٢ فيلزم: مكرر في ا.
٧٨٣ ذوات: ذات، ج.
٧٨٤ آتيا: إتيان، ج.
٧٨٥ أسلوبه: أسلوبه، ج.
٧٨٦ إلى: الا، ج.
٧٨٧ وقوله أنه: وقوله، ب؛ انه، ج.
٧٨٨ فقد تقدم الجواب عنه: تقدم الجواب عليه، ج.
٧٨٩ لا: –، ج.

قراءة القرآن، وأن لا يكون مع الحفظ له، فلا نتمكّن[٧٩٠] من قراءته، فيقال له: إن[٧٩١] الأمر كذلك لأن المصحف ليس فيه إلا الأمارات على حروف الكلمات على ترتيبها، فالناظر العالم يتمكّن[٧٩٢] من إيجاد تلك الكلمات ونظمها برؤية الأمارات عليها، ومتى قلنا: إن المصحف هو كلام الله تعالى، أو: فيه[٧٩٣] كلام الله تعالى، فذلك توسّعٌ تعارفه[٧٩٤] الناس، فسمّوا الأمارات على الكلام كلامًا، وثبت لها في الشرع أحكام مخصوصة، لا أنه كلام على الحقيقة، والحافظ للقرآن هو العالم بكلماته وبنظمها، فيتمكّن من حكاية كلامه تعالى بقدرته[٧٩٥] وعلمه بذلك، ثم يضاف إليه تعالى فيقال: إنه كلامه تعالى، على المعنى الذي بيناه.

## باب في صحة وصف القرآن بأنه مخلوق

ينبغي[٧٩٦] أن نبيّن معنى الخلق والمخلوق في اللغة والعرف، ثم نبيّن صحّة وصف القرآن بذلك. فإن[٧٩٧] المخالف يظنّ فيما يطلقه شيوخنا من وصف[٧٩٨] القرآن بأنه مخلوق معنى شنيعًا غير ما يعنيه أصحابنا، فيشنع في غير موضعه.

واختلف شيوخنا في قولنا: خلق، في اللغة، فذهب قوم من البغدادية إلى أنه اختراع الفعل من غير مباشرة، وعلى هذا لا يصحّ إطلاق ذلك على غير فعل الله تعالى من العبيد. وهذا لا يصحّ لقوله تعالى ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (٢٣ المؤمنون ١٤)، وقال تعالى لعيسى عليه السلام ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ (٥ المائدة ١١٠). وقال شيوخنا البصريون: إن معنى الخلق في اللغة هو تقدير الفعل، قال الشاعر:

---

٧٩٠ بالنظر ... نتمكن: –، ج.
٧٩١ إن: ليس، ج.
٧٩٢ يتمكن: –، ج.
٧٩٣ أو فيه: وفيه، ج.
٧٩٤ تعارفه: بعرافة، ج.
٧٩٥ بقدرته: بقدره، ب.
٧٩٦ ينبغي: فينبغي، ج.
٧٩٧ فإن: إن المخالف فإن ، ا.
٧٩٨ من وصف: في وصفنا، ا؛ في وصف، ب.

وَلَأَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ وَبعْـ ضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لاَ يَفْرِي[٧٩٩]

أي تُتمّ ما تقدّره، ومعنى التقدير هو الفكر في إحداث الفعل محكمًا مطابقًا للمنفعة، قالوا: والفكر[٨٠٠] لا يجوز على الله سبحانه، لكنه تعورف الخلق[٨٠١] في إحداث الفعل محكمًا مرتّبًا مطابقًا للمنفعة، وسمّوا الفكر فيه[٨٠٢] خلقًا كما سمّوا اليد في وصف النعمة بأنها يد، وإنما سمّيت في الأصل بذلك لأنها تفعل باليد، ومنع الشرع من إطلاق لفظة الخلق بمعنى العرف في فعل غير الله سبحانه[٨٠٣]، لأن فعل العبد يوجد فيه العبث والسفه والإفساد، فصار معروفًا في الشرع في فعل من لا يوجد في أفعاله إلا الإحكام والحكمة. فأما قوله تعالى ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (٢٩ العنكبوت ١٧) فأصله من الخلق الذي هو التقدير، أي يتعمّلون[٨٠٤] لوضع الكذب ويقدّرونه ليروح على السامع[٨٠٥]، وكذلك قوله تعالى ﴿إِنْ هَذَا إِلاَّ اخْتِلاَقٌ﴾ (٣٨ ص ٧)، لأنه افتعال من الخلق الذي هو تقدير[٨٠٦] الكذب، ويقال: قصيدة مخلوقة، أي يدّعيها لنفسه كذبًا.

وإذا صحّ أن هذا هو معنى الخلق قلنا: إذا وصفنا القرآن بأنه مخلوق فإنما نعني به أنه تعالى أحدثه محكمًا متقنًا بحسب حاجة العباد إليه في دينهم، وهذا معنى متّفق عليه عند الكلّ، فيصير وصفنا للقرآن بذلك بمنـــزلة وصف[٨٠٧] سائر أفعاله تعالى بهذا المعنى. قال الله تعالى ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (١٠ يونس ٧ وغيرها) و﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (٢٥ الفرقان ٢) إلى غير ذلك من الآيات التي فيها وصف سائر أفعاله بالخلق.

فأما خصومنا فإنهم يظنّون أنّا نصف القرآن بأنه مخلوق ونعني به أنه حيّ يجوز عليه الموت، ولذا حكي عن بعض رؤسائهم أنه ناظر غيره في خلق القرآن، ثم جلس

---

٧٩٩ البيت لزهير بن أبي سلمى.

٨٠٠ والفكر: والفكرة، ج.

٨٠١ الخلق: في الخلق، ج.

٨٠٢ الفكر فيه: الفكر، ا؛ الفكرة فيه، ج.

٨٠٣ سبحانه: تعالى، ج.

٨٠٤ يتعملون: يتعملوا، ا؛ يتعلمون، ج.

٨٠٥ ويقدرونه ليروح على السامع: ويقلدونه ليروح على، ا ج.

٨٠٦ تقدير: –، ج.

٨٠٧ وصف: –، ب ج

للتعزية من الغد، فقيل له[٨٠٨]: ما الذي أصاب الشيخ؟ فجلس له فقال: إنّ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ (١١٢ الإخلاص ١) قد مات البارحة، فجلستُ للتعزية لذلك. وهذا يحقق ما ذكرناه من ظنّهم بأصحابنا أنهم[٨٠٩] يعنون بوصف القرآن بأنه مخلوق ما تقدّم.

فإن قالوا: قد[٨١٠] قال تعالى ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (٧ الأعراف ٥٤) ففصل بين المخلوق من أفعاله وبين أمره في الخلق، وقال تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ (٥٥ الرحمن ١-٣) قيل لهم: ليس في هذه الآيات ما يدلّ على أن الأمر أو القرآن ليس بمخلوق، لأنه تعالى عنى بالخلق العقلاء من عبيده وما خلقهم له، ثم بيّن أن له الأمر والتكليف، وكونهما له لا يقتضي أن أحدهما ليس من فعله وخلقه، بل الآية تدلّ على أن الأمرين فعلان له لكن المنفعة بهما تتغاير، وكذلك قوله ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ لا يقتضي أنه ليس من فعله، بل فَعَله ثم علّمه وهو من خلقه، لكنه خصّ التعليم بالذكر لأن به تتمّ النعمة، إذ لو خلقه و لم يعلّمه لما كان فيه نعمة على عبيده.

فإن قالوا: روي عنه عليه السلام أنه قال: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ومن قال: مخلوق، فهو كافر بالله العظيم، قيل: هذا من أخبار الآحاد، فلا يصحّ التعويل عليه. ونعارضهم بما روي عنه صلى الله عليه أنه قال: كان الله ولا غيره، ثم خلق الذكر، والذكر هو القرآن، قال الله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَـــزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ (١٥ الحجر ٩)، وبما روي عنه عليه السلام: ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا سهل ولا جبل أعظم من آية الكرسي. ولو صحّ حديثهم لكان معناه أن القرآن كلام الله تعالى غير مفترًى كما يقال: قصيدة مخلوقة، وكما قال تعالى ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ وكان الكفّار يقولون: إنه عليه السلام افتراه واختلقه عند نفسه فقال: إنه من الله تعالى، ولا شبهة في أن من قال بذلك فهو كافر بالله العظيم، فأما من قال: إنه من الله تعالى لا من محمّد عليه السلام، خلقه تعالى بحسب مصالح العباد، كيف يكون مثله كافرًا[٨١١] بالله العظيم؟

---

٨٠٨ للتعزية من الغد فقيل له: لتعزية من الغد فسئل، ج.

٨٠٩ أنهم: انه، ا.

٨١٠ قد: فقد، ا.

٨١١ كافرًا: كافر، ج.

## باب في حسن ابتداء[٨١٢] الخلق ووجه حسنه

اعلم أن خلق العالم بما فيه حسن، ودليلنا لذلك أنه من فِعل الله سبحانه، والله تعالى لا يفعل إلا الحسن والحكمة، فلو كان قبيحًا أو لو كان فيه وجه قبح لَما خلقه الحكيم. وأما وجه حسنه فلأنه إحسان وإنعام منه إلى خلقه الذين هم العقلاء المكلّفون، لأن ما في العالم على ضربَين، حيوان وجماد، والحيوان على ضربين، عاقل وغير عاقل، فغير[٨١٣] العاقل مخلوق لمنفعة العاقل به إما في دنياه أو دينه. وأما الجماد فمخلوق لمنفعة الحيوان على ما قال تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (٢ البقرة ٢٩). وينبغي أن نبيّن حقيقة النعمة والإحسان ونبيّن المنفعة، ثم نبيّن أن العالم بما فيه مخلوق لمنفعة العقلاء.

أما المنفعة فهي اللذّة والسرور وما يؤدّي إليهما أو صحّحهما[٨١٤]، ويسمّى دفع الضرر منفعةً مجازًا. ألا ترى أن من دفع إلى غيره مالاً لا ينتفع بعينه، لكنه يمكن[٨١٥] أن يتوصّل به إلى المنافع، فإنه يقال: إنه نفعه؟ والحياة تصحّح الانتفاع فتعدّ في المنافع.

وأما النعمة فهي المنفعة أو دفع الضرر[٨١٦] إذا قصد به فاعله الإحسان إلى غيره. وإنما[٨١٧] قلنا: هي المنفعة، لأن المضرّة الخالصة بالغير لا تكون نعمة عليه، وكذلك ما ليس بمنفعة ولا مضرّة، كتحريك[٨١٨] إصبعة. وإنما قلنا: أو دفع الضرر، لأن من أشفى على السقوط من شاهق، فصدّه غيره عن السقوط قاصدًا به[٨١٩] دفع الضرر عنه، فإنه يوصف بأنه منعم عليه. ومعنى قصد الإحسان[٨٢٠] بالمنفعة هو أن يقصد به نفع ذلك الحيوان لا غير، أو يكون معظم قصده به نفعه أو دفع الضرر عنه، لأنه لو قصد بذلك نفع نفسه، نحو أن يسرّ[٨٢١] بذلك أو فعله[٨٢٢] رياءً أو سمعةً ليُمدح بذلك، أو قصد به

---

٨١٢ حسن ابتداء: ابتداء حسن، ا.

٨١٣ فغير: وغير، ج.

٨١٤ أو يصححهما: ويصححهما، ج.

٨١٥ يمكن: يمكنه، ج.

٨١٦ الضرر: الضر، ب.

٨١٧ وإنما: فإنما، ب.

٨١٨ كتحريك: كحركة، ا

٨١٩ به: له، ج.

٨٢٠ الإحسان: الإنسان، ج.

٨٢١ يسر: يسان، ج.

الإضرار نحو أن يقدّم إليه خبيصًا يظنّه مسمومًا وليس بمسموم وأكله[٨٢٣] فانتفع به، فإنه لا يقال: إنه أنعم[٨٢٤] عليه. وشرَط أصحابنا في حدّ النعمة أن تكون حسنة، قالوا: لأنه يُستحقّ بها الشكر على المنعَم عليه، والقبيح يستحقّ به الاستخفاف والذمّ. ولقائل أن يقول: إنه يستحقّ عليه الذمّ لقبحه، لا لكونه منفعة، فجاز أن يستحقّ الشكر[٨٢٥] لكونه منفعة، وهذا مبني على أن فاعل القبيح يستحقّ المدح والشكر على إنعامه.

وإذا صحّ هذا فإنّما قلنا: إنه تعالى خلق العالم لنفع العباد، لأن[٨٢٦] وجوه انتفاعهم به ظاهرة[٨٢٧]، فلا[٨٢٨] يخلو إما أن يخلق ذلك لغرض أو لا لغرض، ولو خلقه لا لغرض لكان عبثًا قبيحًا، فلا بدّ من غرض. فلا يخلو إما أن يكون ذلك الغرض راجعًا[٨٢٩] إليه تعالى[٨٣٠] أو إلى العبيد[٨٣١]، فإذا لم يصحّ رجوعه إليه تعالى لاستحالة المنافع والمضارّ عليه تعالى كان راجعًا إلى العبيد، فلا يخلو إما أن يخلقه للإضرار بهم، وذلك ظلم قبيح، لأن ابتداء الضرر بالحيوان من غير استحقاق لا يكون إلا ظلمًا، فلا بدّ من أن يخلقها لنفعهم، فكان إحسانًا منه إليهم، ولهذا قال العلماء: إن[٨٣٢] أوّل ما أنعم الله به على عبيده هو خلقه إياهم أحياء لينفعهم، لأنه لو لم يُحيهم[٨٣٣] لما صحّ منهم الانتفاع، والحياة تصحّح الانتفاع، وقد بيّنّا أن ما صحّح الانتفاع فهو منفعة.

فإن قيل: إن المنعم على غيره لا بدّ من أن يكون له غرض يعود إليه ولا ينفكّ من ذلك، وهذا يذكره الفلاسفة وقالوا: إن الخير[٨٣٤] يفيض من ذاته[٨٣٥]، لا أنه يفعله لغرض الإحسان، لأن ذلك نقص، والفاعلية بأن يجب الخير من ذاته تعالى أعلى، وقد قلبوا

---

٨٢٢ فعله: يفعله، ا.

٨٢٣ يظنه ... وأكله: مسموم، ج.

٨٢٤ أنعم، ا ب: منعم، ج.

٨٢٥ منفعة فجاز أن يستحق الشكر: بنفعه فجاز ان يستحق للشكر، ا.

٨٢٦ لأن: ولأن، ب.

٨٢٧ ظاهرة: ظاهر، ج.

٨٢٨ فلا: ثم لا، ج.

٨٢٩ راجعًا: راجع، ج.

٨٣٠ إليه تعالى: إلى نفسه، ج.

٨٣١ العبيد: العبد، ج.

٨٣٢ إن: –، ا.

٨٣٣ يحيهم: يحييهم، ج.

٨٣٤ الخير: النعمة، ج.

٨٣٥ ذاته: + تعالى، ا.

العقل بما قالوه، لأن مَن يجب منه الخير لا عن قصد لا يستحقّ مدحًا. ألا ترى أن مَن سقط من سطح على عدوّ إنسان[٨٣٦] فقتله لا عن قصد منه إلى ذلك فإنه لا يكون منعمًا عليه؟ ولو دفع[٨٣٧] بيده حجرًا يهوي إليه قصدًا منه دفْع الضرر عنه فإنه يوصف بأنه منعم عليه؟ ويقال لهم: أرأيتم لو لم يقصد به إلا نفع الغير تقديرًا أيكون منعمًا عليه؟ فلا بدّ من: نعم، لأنهم أخرجوه عن كونه منعمًا للغرض الراجع إلى فاعل النفع، فمتى قدّر نفعه راجعًا إلى الغير من غير غرض يرجع إلى الفاعل، فلا بدّ من أن يكون نعمة عليه. فيقال لهم: هكذا نفع الله عبيده بما خلقه لهم، إذ[٨٣٨] يستحيل عليه تعالى المنافع، فلا يمكن أن يقال: إن له فيه غرضًا[٨٣٩] يرجع إليه.

فإن قيل: كيف يكون خلق الله العالم منفعة منه تعالى على العباد، وما يصل إليهم فيه من المضارّ والغموم والمصائب إلى غير ذلك من المحن أكثر مما يصل إليهم من النفع، ولا منفعة لهم تخلص من الشوائب، كما قيل: لينظر المرء يُمنةً هل يرى إلا محنة، ثم لينظر يُسرةً هل يرى إلا حسرةً، قيل له[٨٤٠]: إن منافع الحياة الدنيا لا يمكن إنكارها، وأما شوائبها التي ذكرتَها فهي، وإن كانت مضارّ من حيث الصورة، فإنها منافع في الحقيقة، لأنها منافع دينية ومصالح في التكليف وتذكير بعقاب[٨٤١] الآخرة وداعية إلى التوبة من الذنوب التي يُتخلّص بها من عقاب الله تعالى، لأن العبد ما خُلق لمنافع الدنيا، وإنما خلق فيها ليكتسب بتكليفه منافع الآخرة، فلولا المحن والمضارّ المقترنة بالتكليف لم يصل إلى ثواب الآخرة، فصحّ أن محن الدنيا منح من الله تعالى في الحقيقة.

---

٨٣٦ إنسان: لإنسان، ج.

٨٣٧ دفع: رفع، ب ج.

٨٣٨ إذ: إذا، ج.

٨٣٩ غرضًا: غرض، ا ب.

٨٤٠ له: –، ج.

٨٤١ وتذكير بعقاب: تذكر لعقاب، ا ج.

# الكلام في التكليف

## باب في بيان حسن التكليف ووجه حسنه

اعلم أن التكليف هو البعث على ما يشقّ من فعل أو ترك، وذلك لأن التكليف ينبئ عن الكلفة والمشقّة، لأنه مصدر من كلّفه، ومعنى كلّفه: أي بعثه على كذا وطلبه[٨٤٢] منه، والله تعالى[٨٤٣] بعث على ما قدّر في العقل من الواجبات والمندوبات وترك المقبّحات، وفي الشرع على ما طلبه من الأفعال أو الإخلال بها. أمّا[٨٤٤] الدلالة على حسنه فهو أنه مِن فعل الحكيم الذي لا يفعل غير الحسن. وأما بيان وجه حسنه فلأنه[٨٤٥] تعريض لمنافع عظيمة لا طريق إلى الوصول إليها إلا بالتكليف، وكلّ تعريض هذا حاله فهو حسن إذا لم يكن فيه وجه قبح، وليس في التكليف وجه قبح إذ لو كان فيه لقبح ولما[٨٤٦] فعله الحكيم.

وإنما قلنا: إنه تعريض للمنافع، لأنه تعريض للثواب، والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة مع السرور والتعظيم. وإنما قلنا: إنه تعريض لهذه المنافع، لأنه تعالى كلّفنا[٨٤٧] الواجبات الشاقّة وترك المقبّحات الشاقّ تركها، فلولا أنه قصد به تعريضنا لِما ذكرناه من الثواب لَما حسن منه تكليفنا بذلك، وشرح[٨٤٨] هذا في باب استحقاق الثواب بالتكليف. وإنما قلنا: إنه لا طريق إلى[٨٤٩] هذا الثواب إلا التكليف لأن الثواب يتضمّن التعظيم العظيم ولا يحسن الابتداء به من دون استحقاق. ألا ترى أنه لا يحسن منّا[٨٥٠] أن نعظّم أصاغر الناس كالصبيان كتعظيمنا العلماء ولا الأجانب كتعظيم الآباء؟ فصحّ أنه لا بدّ من طريق إلى استحقاق ذلك، وليس إلا التكليف[٨٥١] بما ذكرناه. يبيّن ذلك

---

٨٤٢ وطلبه: أو طلبه، ج.

٨٤٣ تعالى: –، ا.

٨٤٤ أما: وأما، ب.

٨٤٥ فلأنه: فهو لأنه، ا.

٨٤٦ ولما: لما، ا.

٨٤٧ كلفنا: كلفني، ج.

٨٤٨ وشرح: وسنشرح، ج.

٨٤٩ إلى: + قصد، ب.

٨٥٠ منا: مني، ج.

٨٥١ التكليف: بالتكليف، ج.

أن الثواب يشتمل على المنافع والتعظيم، وتكليف ما ذكرناه يشتمل على المشاق التي لها تأثير في استحقاق المنافع وعلى[852] وجوب الفعل أو الترك أو كون الفعل مندوبًا الذي له تأثير في استحقاق التعظيم.

وإنما قلنا: إن التعريض لما ذكرناه حسن، لأن العقلاء يستحسنون تعريض الأولاد[853] لطلب العلوم والأرباح، ويعلّلون حسن ذلك بما ذكرناه لما لم يكن لذلك طريق إلا التعريض له، فصحّ أن كلّ تعريض هذا حاله فهو حسن.

فإن قيل: إن التكليف الذي ذكرتموه جارٍ مجرى أن يُلقي أحدنا غيره في البحر، ثم يكلّفه أن يخرج[854] منه ليثيبه على الخروج، قيل له: كلاّ أن يكون مثاله[855] ما ذكرتَ، لأن الإلقاء في البحر إنـزال مضرّة عظيمة يضطرّ عندها إلى الخروج، وما يضطرّ إليه الغير ففعله لا تأثير له في استحقاق الثواب والتعظيم[856]، وليس كذلك التكليف، لأنه طلب لمكارم الأخلاق التي يُستحقّ[857] بها المدح والتعظيم، وليس[858] التكليف إلجاءً إلى فعلها ففارق ما ذكرته.

فإن قيل: إن التكليف إذا كان متضمّنًا لطلب المشاقّ والثواب يجري مجرى الأجرة[859] عليه، فكان كالاستئجار، وحسنه موقوف على المراضاة، فكيف يحسن منه تعالى من دون رضى المكلّف؟ قيل له: إن الاستئجار[860] هو طلب عمل لا تأثير له في استحقاق المنـزلة والتعظيم، وما يُستحق من الأجرة هي منفعة يسيرة. والناس يختلفون في إيثار العمل الشاقّ بمقدار من الأجرة، فمتى[861] كان المستأجر أشدّ حاجة واضطرارًا[862] إلى الأجرة كان أرضى باليسير من الأجرة، ومتى كان أغنى لم يرض إلا

---

٨٥٢ وعلى: على، ج.
٨٥٣ الأولاد: العلوم، ج.
٨٥٤ يكلفه أن يخرج: كلفه ليخرج، ا.
٨٥٥ مثاله: له مني، ج.
٨٥٦ والتعظيم: العظيم، ج.
٨٥٧ يستحق: يستحقو، ج.
٨٥٨ وليس: مكرر في ج.
٨٥٩ الأجرة: الاجر، ج.
٨٦٠ الاستئجار: رضى الاستئجار، ب.
٨٦١ فمتى: ومتى، ج.
٨٦٢ واضطرارًا: واضطرار، ج.

بما كان أكثر مقدارًا، فلما تفاوتوا في ذلك لم يكن بدّ من التراضي[٨٦٣]. وليس كذلك التعريض للثواب، فإنه طريق إلى ما ذكرناه من الفوز والفلاح والمنـــزلة العظيمة وطلبٌ لذلك بمكارم الأخلاق، فصحّ أن يختار الحكيم ذلك لعبده الذي[٨٦٤] يسفه لو سخط هذا التعريض.

## باب في أنه لا بد أن يكلف الله عبده إذا أكمل شرائط تكليفه

اعلم أنا سنفصّل مجموع شرائط حسن التكليف، وغرضنا الآن أن ننبّه[٨٦٥] على أن في جملة شرائطه ما لا يحسن من الحكيم أن يفعله إلا لغرض التكليف، فيتأكّد ما تقدّم من أن الحكيم تعالى كلّفنا الأفعال الشاقّة التي ذكرناها.

اعلم أن من جملة شرائط التكليف أن يكون المكلّف متردّد الدواعي فيما كلّف فيه، فيكون له داعٍ إلى فعله وصارف عن فعله، وذلك نحو أن يعلم وجوب الفعل عليه ويعلم المشقّة التي في فعله، أو يعلم قبح الفعل ويعلم ما يفوته من اللذّة بتركه، فإذا أكمل تعالى عقله وخلق فيه الشهوة والنفار وأعلمه ما في القبيح من اللذة وما في الواجب والمندوب من المشقّة فلا بدّ من أن يكون له تعالى في ذلك غرض. وإذا لم يصحّ أن يكون غرضه تعالى الإضرار بالعبد ولا أن يُغريه بفعل القبيح والإخلال بالواجب، لأن ذلك قبيح، فلا بدّ من أن يكون غرضه تعالى بإعلامه ما في القبيح من اللذّة وإعلامه بقبحه منْعهُ من فعله ليستحقّ بالامتناع منه التعظيم والمنافع التي هي أعظم مما يفوته بالامتناع منه، وهذه هي الطريقة أيضًا فيما أعلمَه[٨٦٦] من وجوب الواجبات وما أعلمه من المشقّة التي[٨٦٧] في فعلها، فيكون غرضه به[٨٦٨] بعثهُ على فعلها ليستحقّ بذلك التعظيم والمنافع، فهذا هو التكليف، فصحّ أنه لا يحسن منه تعالى أن يُكمل شرائط التكليف في حقّ العاقل إلا ويختار تكليفه.[٨٦٩]

---

٨٦٣ التراضي: التراض، ج.
٨٦٤ الذي: لدى، ج.
٨٦٥ أن ننبه: ننلناه، ج.
٨٦٦ فيما أعلمه: مكرر في ا.
٨٦٧ التي: -، ا ج.
٨٦٨ به: -، ب.
٨٦٩ ويختار تكليفه: ويجب أن يكلفه، ا ب ج؛ + (حاشية) خ ويختار تكليفه، ب.

وقد بيّنا وجه[870] حسن التكليف في الجملة، فلنتكلّم في حسن تكليف مَن المعلوم منه[871] أنه يكفر أو يفسق.

## باب في بيان حسن ذلك وبيان وجه حسنه

أما حسنه فظاهر، لأنه من فعل الحكيم تعالى، فلا بدّ من أن يكون حسنًا، وأما وجه حسنه فلأنه تعريض له للثواب كتكليف المؤمن، لا[872] فرق بين التكليفَين إلا في أن المؤمن أجاب فأحسن الاختيار لنفسه[873] والكافر ردّ فأساء الاختيار لنفسه، وإساءته[874] إلى نفسه لا تُخرج التكليف من أن يكون تعريضًا للثواب، فليس في تكليف مَن المعلوم منه أنه يكفر وجه قبح، فكان كتكليف[875] المؤمن. والدليل لانتفاء[876] وجه القبح عنه ما تقدّم، والخصم لا يتعلّق إلا بهذا، ويذكر وجوهًا يرى أنها من[877] وجوه القبح في هذا التكليف.

منها أن هذا التكليف تكليف لما لا يطاق، وذلك قبيح. أما أنه تكليف لما لا يطاق فلأنه لمّا علم منه تعالى أنه لا يؤمن وكلّفه الإيمان، والعبد لا يقدر على ما علم الله تعالى منه أنه لا يفعله، فقد كلّفه ما لا يقدر عليه. قيل له: إنه تعالى علم أنه لا يؤمن مع قدرته على الإيمان، فليس أن[878] يقال: إنه لا يقدر على الإيمان لعلمه بأنه لا يؤمن، بأولى من أن يقال: بل يقدر على الإيمان لعلمه أنه[879] يقدر على الإيمان.

فإن قالوا: لو قدر العبد على خلاف ما علم منه تعالى لقدر على أن يجعل علمه بأنه لا يؤمن غير علم[880] بأنه لا يؤمن، وهذا محال، وما أدّى إليه يكون محالاً، وهو

---

٨٧٠ وجه: وجهة، ا.

٨٧١ منه: من حاله، ا ج.

٨٧٢ لا: فلا، ا.

٨٧٣ لنفسه: –، ا ج.

٨٧٤ وإساءته: وإساءته، ا ب.

٨٧٥ كتكليف: كتليف، ا.

٨٧٦ لانتفاء: لانتفى، ج.

٨٧٧ من: –، ج.

٨٧٨ أن: بأن، ا ج.

٨٧٩ أنه: بأنه، ج.

٨٨٠ علم: علمه، ا.

قدرته على الإيمان، قيل له: أليس الله تعالى يقدر على أن يخلق ما علم أنه لا يخلقه، نحو علمه بأنه لا يقيم القيامة الآن، وإن كان يقدر على ذلك، و لم تكن قدرته عليه قدرة[٨٨١] على أن يجعل علمه غير علم؟ فكذلك[٨٨٢] ما نحن فيه.

فإن قال: أرأيتم[٨٨٣]، لو فعل الكافر الإيمان الذي يقدر[٨٨٤] عليه عندكم، أليس يلزم عليه أن يكون علمه بأنه لا يؤمن غير علم؟ قيل له: هذا يلزم عليه مثله لو فعل الله تعالى ما علم أنه لا يفعله. ثم يقال له: إنك فرضتَ علمه علمًا بأنه لا يؤمن، ثم قدّرت إيمانه موجودًا، فلزم منه المحال الذي ذكرت، ولسنا نقول كذلك، وإنما نقول: إنا[٨٨٥] لو فرضنا إيمانه موجودًا لكان يلزم منه أن يكون تعالى عالمًا لم يزل بأنه يؤمن، و لم يكن عالمًا حينئذ بأنه لا يؤمن لأنه تعالى عالم بذاته، فيجب أن يعلم الأشياء التي ستكون على ما تكون عليه. يبيّن[٨٨٦] هذا أن العلم يتعلّق بالشيء على ما هو عليه، لا أن المعلوم يصير[٨٨٧] على ما هو عليه لأجل العلم، فالعلم تابع للمعلوم، فلزم مَن يعلم الأشياء لذاته أن توجب ذاته التعلّق بها على ما تكون عليه وعلى ما يقدر عليه، لأن التابع يتغاير[٨٨٨] بحسب تغاير المتبوع. ألا ترى أن الذمّ لمّا كان تابعًا لفعل القبيح[٨٨٩] والمدح تابعًا لفعل الحسن[٨٩٠]، فالكافر يُذمّ على كفره تبعًا لكفره[٨٩١]؟ فلو قدّرنا الإيمان منه بدلاً من كفره فإنه لا يبقى ذمّ كفره، بل يتبع إيمانَه استحقاقُ المدح. فكذلك هذا في تعلّق[٨٩٢] العالم لذاته بالمعلومات على ما هي عليه.

---

٨٨١ قدرة: قدرته، ج.

٨٨٢ فكذلك: وكذلك، ج.

٨٨٣ أرأيتم: –، ب.

٨٨٤ يقدر: قدر، ج.

٨٨٥ إنا: –، ب.

٨٨٦ يبين: بين، ج.

٨٨٧ يصير: –، ج.

٨٨٨ يتغاير: يتغير، ج.

٨٨٩ لفعل القبيح: للقبيح، ج.

٨٩٠ الحسن:+ (حاشية) خ الواجب، ا؛ الواجب، ج.

٨٩١ لكفره: على كفره، ا.

٨٩٢ تعلق: تعلق، ج.

فإن قيل: ما دليلكم لقولكم[٨٩٣] أن العلم تابع للمعلوم على ما هو عليه؟ أليس في الناس من قال أن المعلومات تتبع العلوم؟ قيل له[٨٩٤]: إن العلم بما ذكرناه ضروري، وأصحاب العنود القائلون بما ذكرته مكابرون فيه، لأن العقلاء يعلمون باضطرار أنّا إنما[٨٩٥] نعلم أن زيدًا في الدار لأنه في الدار، لا أنه يكون فيها لعِلمنا بأنه[٨٩٦] في الدار. ويلزم على ما قالوه ضروب من الفساد، منها أنه[٨٩٧] يلزم أن يقصد الضعيف أن يعلم أن الجبل يتحرّك فيتحرّك، فيؤدّي إلى بطلان الفرق بين القادر والعاجز، ويلزم أن نكون نحن فاعلين لصانع[٨٩٨] العالم إذا علمنا أن للعالم صانعًا. ويلزم إذا قصد أحدنا أن يعلم أن زيدًا في الدار فيكون فيها على هذا القول، وقصَد آخر[٨٩٩] أن يعلم أنه ليس فيها فلا[٩٠٠] يكون فيها، ثم يلزم أن يكون فيها ولا[٩٠١] يكون فيها في حالة واحدة، إلى غير ذلك من الجهالات.

وقولهم أن الصفراوي يذوق العسل فيكون مرًّا عنده، ويذوقه الدموي فيكون حلوًا، غير صحيح، لأنه إما أن[٩٠٢] يقول أن العسل في نفسه حلو[٩٠٣] أو مرٌّ فيبطل قوله أن ذلك تابع للعلم، أو يكون في نفسه حلوًا ومرًّا، ومعلوم[٩٠٤] أنه يستحيل ذلك في حالة واحدة، أو يقول: ليس بحلو ولا مرّ في نفسه، فيقال له: فكيف[٩٠٥] يدرك ما ليس بحلو[٩٠٦] ولا مرّ مرًّا؟ أو يقول[٩٠٧]: يكون للإدراك حلوًا وله[٩٠٨] مرًّا، فيقال له: فإذن هو

---

٨٩٣ لقولكم: بقولكم، ج.
٨٩٤ له: –، ا ج.
٨٩٥ إنما: –، ب.
٨٩٦ أنه يكون فيها لعلمنا بأنه: أن يكون فيها لعلمنا أنه، ج.
٨٩٧ أنه: أن، ج.
٨٩٨ لصانع: بصانع، ج.
٨٩٩ آخر: + إلى، ا.
٩٠٠ فلا: أن لا، ا ب ج.
٩٠١ ولا: وأن لا، ب.
٩٠٢ أن: –، ب.
٩٠٣ حلو: حلوا، ا ب ج.
٩٠٤ فيبطل ... ومعلوم: معلوم، ج.
٩٠٥ فكيف: كيف، ا ج.
٩٠٦ بحلو: + حلوًا، ا ب ج.
٩٠٧ يقول: يقولون، ج.
٩٠٨ للإدراك حلوًا وله: الادراك حلوًا وله، ب؛ للإدراك حلوًا، ج.

في نفسه حلوٌ ومرٌ[٩٠٩] حتى يدركه كذلك، وإلا تعلّق[٩١٠] كلّ واحد بالآخر، ويبطل[٩١١] قولك أن الشيء ليس له حقيقة في نفسه وأن ذلك تابع للإدراك. وقد قيل: إن الصفراوي تجتمع في فمه أجزاء مرّة، فيدركها عند ذوقه العسل، فيظنّه مرًّا، وقيل[٩١٢] أيضًا بأن تلك الأجزاء المرّة تغيّر العسل إلى المرارة فلذلك يجده مرًّا.

فإن قيل: إن[٩١٣] قولكم: إنّا لو قدّرنا إيمان[٩١٤] الكافر لكان تعالى عالمًا لم يزل بأنه يؤمن، هو قول بانقلاب علمه على الحقيقة، لأنا فرضناه عالمًا بأنه لا يؤمن، قيل له: بل هذا إثبات علم مكان علم آخر، لأنّك فرضت إيمانه موجودًا، لا أنه انقلاب العلم. هذا هو اختيار شيخنا أبي الحسين[٩١٥] في الجواب عن هذا السؤال وهو اختيارنا أيضًا.

وقد طعن قاضي القضاة رحمه الله في هذا[٩١٦] السؤال فقال: إنه إثبات بدل عن[٩١٧] الثابت وهو محال. وإنما ألزمهم[٩١٨] هذا لأنه ظنّ أن هذا المجيب يفرض علمه[٩١٩] تعالى بأنه لا يؤمن، ثم يقدّر إيمانه موجودًا ويقول[٩٢٠] في علمه بأنه لا يؤمن: إنه يؤمن لم يزل. ولا شبهة[٩٢١] أن هذا هو إثبات البدل عن الثابت، لكنّ[٩٢٢] الجواب ليس على ما ظنّه، لأن المجيب يقول: إنّا[٩٢٣] متى فرضنا إيمانه موجودًا فإنّ[٩٢٤] فرْضنا علمنا بأنه لا

---

٩٠٩ في نفسه حلو ومر: للإدراك في نفسه حلوًا ومر في نفسه، ا؛ الإدراك حلوا ومرا، ب؛ الإدراك في نفسه حلوا ومرا، ج.

٩١٠ وإلا تعلق: وان لا يتعلق، ج.

٩١١ ويبطل: فيبطل، ج.

٩١٢ وقيل: وقد قيل، ج.

٩١٣ إن: −، ا ب.

٩١٤ إنا لو قدرنا إيمان: لو آمن، ج.

٩١٥ أبي الحسين: وأبي الحسين رحمه الله، ج.

٩١٦ هذا: −، ج.

٩١٧ عن: على، ج.

٩١٨ ألزمهم: يلزمهم + (حاشية) خ الزم، ا؛ لزمهم، ج.

٩١٩ علمه: + غير موجود، ج.

٩٢٠ ويقول: أو يقول، ا.

٩٢١ شبهة: + في، ج.

٩٢٢ لكن: لأن، ج.

٩٢٣ إنا: −، ج.

٩٢٤ فإن: بأن، ا ب؛ لمان، ج.

يؤمن يصير منتفيًا ويثبت بَدَلَهُ[925] فرضٌ آخر، وهو أن تكون[926] توجب ذاته علمًا آخر لم يزل بأنه يؤمن، فهذا إثبات علم مكان علم آخر، لا أنه[927] إثبات بدل عن الثابت.

وأجاب شيوخنا البصريون عن السؤال فقالوا: إنما يلزم أن ينقلب علمه تعالى إذا فرضنا إيمان الكافر موجودًا لو قلنا بأنه علم[928] بأنه لا يؤمن، ونحن لا نقول بذلك، وإنما نقول[929] متى فرضنا إيمانه موجودًا أنه خطأ أن يقال في علمه: إنه تعالى[930] علم بأنه لا يؤمن، وخطأ أن يقال: إنه علم بأنه يؤمن، فإذا لم نقل: إنه[931] علم بأنه يؤمن[932] أو لا يؤمن، لم يلزمنا[933] القول بانقلاب العلم[934].

وهذا نظير ما أجابوا به النظّام لو قُدّر[935] وجود الظلم منه تعالى، والاعتراض عليه ما تقدّم هناك، وهو أن الخصم ما ألزمكم قولاً فيكون جوابكم له بأنا لا نقول هذا القول، وإنما سألكم[936] عن حال علمه تعالى المفروض[937] بأنه لا يؤمن إذا قدّر الإيمان موجودًا: أوَيكون[938] علمًا بأنه لا يؤمن، فيكون متعلّقًا بالشيء على خلاف ما هو به، أو يكون علمًا بأنه يؤمن، وهذا هو انقلاب علمه تعالى، أو يكون علمًا[939] بأنه يؤمن ولا يؤمن، وهذا محال وهو إثبات البدل عن الثبت؟ ويقال[940] لهم: فلِم كان كلا[941] القولين خطأ عند هذا الفرض؟ والقول إنما يفسد تبعًا لفساد معناه، فلا بدّ من أن

---

٩٢٥ منتفيًا ويثبت بدله: منفيا وثبت بذلك، ج.

٩٢٦ تكون: –، ج.

٩٢٧ لا أنه: لأنه، ج.

٩٢٨ علم: تعالى عالم، ج.

٩٢٩ نقول: + إنا، ج.

٩٣٠ علمه إنه تعالى: علمه تعالى انه، ا ج.

٩٣١ إنه: بأنه، ب.

٩٣٢ يؤمن: –، ج.

٩٣٣ لم يلزمنا: لزمنا، ج.

٩٣٤ العلم: + (حاشية) علمه، ا.

٩٣٥ قدر: قدرنا، ج.

٩٣٦ سألكم: يسألكم، ا.

٩٣٧ المفروض: –، ج.

٩٣٨ أويكون: أن يكون، ج.

٩٣٩ علمًا: عالما، ج.

٩٤٠ ويقال: فيقال، ج.

٩٤١ كلا: كلي، ب: –، ج.

يقولوا: لأنه انتفى[٩٤٢] كونه عالمًا بأنه لا يؤمن، ففسد[٩٤٣] الخبر عنه، ولم يثبت[٩٤٤] كونه علمًا بأنه يؤمن، ففسد الخبر عنه. وعند هذا الفرض يلزم أن يكون عالمًا بأنه يؤمن ولا يؤمن، فلذلك فسد الخبر عن ثبوت أحدهما دون الآخر، أو يلزم أنه خرج من[٩٤٥] كونه عالمًا بأنه يؤمن وخرج عن كونه عالمًا بأنه لا يؤمن، فلذلك فسد الخبران معًا[٩٤٦]، وكلّ هذه الأقسام فاسدة. ثم الخصم يقول: فقولكم[٩٤٧] أن الكافر يقدر على الإيمان، يؤدّي إلى هذه الوجوه الفاسدة، وما أدّى إليها[٩٤٨] فهو فاسد. فإذن الصحيح في الجواب هو ما اخترناه، وقد استقصينا القول في ذلك في كتاب[٩٤٩] المعتمد وقد نبّهنا هنا على أصل الكلام على[٩٥٠] ذلك.

ومنها قولهم: إن هذا التكليف إضرار منه تعالى بالكافر، فكان قبيحًا بخلاف تكليف المؤمن. والجواب أن نفس التكليف ليس بإضرار، إذ لو كان في نفسه[٩٥١] إضرارًا لتضرّر به المؤمن، فما معنى قولكم: إنه إضرار به؟ فإن قالوا: معناه أنه كلّفه الشاقّ مع علمه بأنه لا يصل[٩٥٢] إلى ما يُخرج الشاقّ من كونه مضرّة، قيل له[٩٥٣]: إن التكليف إذا لم يفعل المكلَّف ذلك الشاقّ[٩٥٤] لا يكون إضرارًا به، والكافر لم يفعل الشاقّ، فكيف يقال أنه أُضرّ به؟ فإن قال[٩٥٥]: إن المضرّة هي وصول العقاب إلى الكافر، قيل له[٩٥٦]: إن العقاب لم يصل إليه لأنه كلّفه، بل لأنه عصى فاستحقّ العقاب،

---

٩٤٢ انتفى: انتفاء، ا ب.

٩٤٣ ففسد: فيفسد، ج.

٩٤٤ ولم يثبت: ولو ثبت، ج.

٩٤٥ من: عن، ج.

٩٤٦ معًا: معي، ج.

٩٤٧ فقولكم: وقولكم، ج.

٩٤٨ الفاسدة وما أدى إليها: الفاسد وما أدى اليهما، ج.

٩٤٩ كتاب: —، ا ج.

٩٥٠ على: عن، ج.

٩٥١ نفسه:+ (حاشية) خ ذاته، ا.

٩٥٢ يصل: فصل، ج.

٩٥٣ له: لهم، ب د —، ج.

٩٥٤ ذلك الشاق: ما كلفه، + (حاشية) ذلك الشاق، ب.

٩٥٥ قال: قالوا، ا.

٩٥٦ له: —، ا.

فهذا العقاب واصل إليه من نفسه، فكان هو المضرّ بنفسه. فإن قالوا: إن العقاب إنما[٩٥٧] وصل إليه لأنه كلّفه وعلم أنه يعصي فيستحقّ العقاب ويفعل به، فإذا[٩٥٨] علم أنه يعصي فلا بدّ من أن يكون ما علمه وينـــزل به ما علمه، قيل له[٩٥٩]: إن هذا الكلام يقتضي أنك تعتقد أن الله تعالى اختار[٩٦٠] أن يعلم أنه يعصي وينـــزل به العقاب، وعِلمه ساقه إلى المعصية إذ[٩٦١] أوجب معصيته، فلذلك قلت: أضرّ به حين[٩٦٢] كلّفه. وليس الأمر كما قدّرتَه، لأنه[٩٦٣] تعالى عالم لذاته يعلم الأشياء على ما تكون عليه، ولا تكون على ما هي عليه لأجل[٩٦٤]علمه، وقد أشرنا إلى ذلك. فنقول: إنما علم منه تعالى أنه يعصي لأنه سيعصي، لا أنه[٩٦٥] عصى لأنه تعالى علم[٩٦٦] أنه سيعصي، والعقاب يصل إليه لأنه عصى، لا لأنه علم وصوله إليه.

فإن قالوا: إن وجه القبح في هذا التكليف هو أنه تعالى كلّفه[٩٦٧] مع علمه بأنه يعصي ولا يصل إلى الثواب، بل يصل إلى[٩٦٨] العقاب، كالواحد منّا[٩٦٩] إذا علم أنه، إن ألقى الحبل إلى[٩٧٠] الغريق ليتعلّق به فينجو من الغرق، فإنه لا ينجو به، بل يخنق به نفسه فيموت، فإنه يقبح منه[٩٧١] إلقاء الحبل إليه لعلمه بما ذكرناه، وإن كان قصد به الإحسان، وكذلك[٩٧٢] يقبح منه إذا علم أنه، إن أعطاه سكّينًا ليذبح بها شاة فينتفع بلحمها، أنه لا يذبح بها الشاة، بل يقتل بها نفسه، فإنه لا يحسن منه إعطاء السكّين

---

٩٥٧ إنما: –، ج.

٩٥٨ فإذا: وإذا، ج.

٩٥٩ له: لهم، ب؛ –، ج.

٩٦٠ اختار: إن اختار، ج.

٩٦١ إذ: أو، ب.

٩٦٢ أضر به حين: مكرر في ا.

٩٦٣ لأنه: لأن الله، ب.

٩٦٤ هي عليه لأجل: عليه لأجل، ا ب؛ هي عليه لا، ج.

٩٦٥ سيعصي لا أنه: يعصي لا لأنه، ب.

٩٦٦ علم: عالم، ج.

٩٦٧ هو أنه تعالى كلفه: أنه تعالى كلفه، ا؛ هو أنه تعالى كلفني، ج.

٩٦٨ إلى الثواب بل يصل إلى: الثواب بل يصل على، ج.

٩٦٩ منا: مني، ج.

٩٧٠ إن ألقى الحبل إلى: إذا ألقى الحبل على، ج.

٩٧١ منه: عنه، ب.

٩٧٢ الإحسان وكذلك: الاحسان اليه وكذلك فانه، ج.

لعلمه بذلك، وإن كان قصده الإحسان إليه. قيل له: إن ما ذكرته وأمثاله ليس بنظير[٩٧٣] لتكليف الله تعالى للكافر[٩٧٤] ولا نظير للتكليف في الشاهد البتة. يبيّن هذا[٩٧٥] أن تكليفه تعالى هو تكليف من قِبل خالق العبد المنعم عليه بما يستحقّ منه به العبادة[٩٧٦] والمعرّض له بالتكليف إلى ملك ونعيم لا[٩٧٧] يقدَّر قدرهما وعظمهما، ولا طريق إلى الظفر بهما إلا بالتكليف[٩٧٨]، فكيف يشبّهه تعريضُ العبيد[٩٧٩] لمنافع يسيرة؟ ثم ليس وجه القبح فيما فرضتَه[٩٨٠] هو علم المعطي للسكّين أو الملقي[٩٨١] للحبل بأنه يُهلك ذلك الإنسان به نفسه، بل فيه وجوه غير ذلك مقتضية[٩٨٢] لقبحه، منها أنه يصل إلى هذا الملقي ضرب مشقّة بإلقاء الحبل إليه ودفع السكّين إليه، وهو يقصد بتحمّل تلك المشقّة حصول نفع له، وهو سروره[٩٨٣] بخلاص ذلك مع علمه بأنه لا يحصل، فتخلُص[٩٨٤] مشقّته مضرّةً عليه وإن قلّت تلك المشقّة، ومنها أن هلاك ذلك الإنسان، إن كان مسلمًا، فهو نقصان يرجع إلى جماعة المسلمين وإلى المعطي والملقي، ومنها أن قلب الإنسان مجبول على اغتمام ومشقّة تصل إليه عند رؤية وصول مضرّة عظيمة إلى من هو من جنسه، ومنها أنه يرجا[٩٨٥] الخلاص للذي يغرق بغير إلقاء الحبل إليه ويمكن وصول النفع إلى من يعطى السكّين بغير ذبح الشاة، فيتعيّن إعطاء السكّين وإلقاء الحبل إليه مفسدةً له[٩٨٦].

---

٩٧٣ ذكرته وأمثاله ليس بنظير: ذكرت وأمثاله ليس بنظير لمسألتنا، ج.

٩٧٤ للكافر: لكافر، ا ج.

٩٧٥ يبين هذا: بين هذا هو، ج.

٩٧٦ منه به العبادة: به العبادة منه، ج.

٩٧٧ لا: ولا، ا.

٩٧٨ بالتكليف: التكليف، ج.

٩٧٩ العبيد: العبد، ج.

٩٨٠ فيما فرضته: فيها فرضه، ج.

٩٨١ أو الملقي: والملقي، ج.

٩٨٢ مقتضية: مقتضة، ا ب.

٩٨٣ حصول نفع له وهو سروره: حصول حق نفع له وهو سرور، ج.

٩٨٤ فتخلص: بتخلص، ج.

٩٨٥ يرجا: يراجى، ج.

٩٨٦ له: –، ج.

وكلّ هذه الوجوه منتفية عن تكليفه تعالى للكافر، حتى أنّا لو قدّرنا إلقاء الحبل إليه تمكينًا له من التخلّص الذي لا طريق له[٩٨٧] إليه إلا إلقاء الحبل إليه، وكان التخلّص منفعة عظيمة تجري في التعظيم[٩٨٨] مجرى الثواب المستحقّ على طاعة الكافر، وقدّرنا[٩٨٩] سائر الوجوه منتفية، ولم يكن للملقي إلا غرض[٩٩٠] الإحسان، ويكون إهلاك الملقى إليه الحبل كأنه من قِبله، فإنه يحسن هذا الإلقاء ولا يذمّ الملقي للحبل، وإنما يذمّ الخانق به نفسه.

وربما يذكرون[٩٩١] غير هذه الأمثلة، وطريقة الجواب فيها واحدة. فإن قيل: إنا لا نحتاج إلى ذكر مثال، ونقول: إن[٩٩٢] التكليف مع العلم بأنه يعصي المكلّف وجه قبح، والعلم بذلك ضروري. ألا ترى أن الصادق لو أخبرنا بأنّكم، إن أمرتم زيدًا بفعل فإنه لا يفعله، فإنا نعلم قبح أمره به؟ قيل له: إن[٩٩٣] العلم بأن المأمور يعصي لا حظّ له في وجوه القبح، فكيف نسلّم أنه يُعلم أنه جهة قبح باضطرار؟ وأما إذا أخبرنا الصادق بأن زيدًا يعصي إن أُمر فإنما يقبح أمرنا له بالفعل، لأنّا لا نأمر إلا بما هو نفع لنا، فمتى عرفنا فوات غرضنا في هذا الأمر عرفنا أنه عبث أو يصل إلينا غمّ[٩٩٤] إن لم يطعنا، فلذلك[٩٩٥] يقبح هذا الأمر، حتى إذا انتفت هذه الوجوه بأن أخبرنا الصادق بأنكم، إن أمرتم هذا الضرير بأن يتنكّب عن هذا الطريق الذي فيه هلاكه فإنه لا يطيعكم، فإنه يحسن منا إرشاده إلى طريق نجاته، ومتى عصى فإن العقلاء لا يذمّوننا بإرشاده[٩٩٦]، بل يمدحوننا ويقولون: إنكم رحمتموه وأشفقتم عليه وأرشدتموه[٩٩٧]، ولكن[٩٩٨] أساء إلى نفسه، فصحّ أن العلم ليس من جهات القبح في شيء.

---

٩٨٧ الذي لا طريق له: بالذي لا طريق له، ب؛ الذي لا طريق، ج.

٩٨٨ التعظيم: العظم، ج.

٩٨٩ وقدرنا: و قد قدرنا، ج.

٩٩٠ إلا غرض: غرض إلا، ب؛ غرض إلا غرض، ج.

٩٩١ يذكرون: يذكر، ب.

٩٩٢ إن: بأن ،ب؛ لو، ج.

٩٩٣ إن: -، ج.

٩٩٤ أو يصل إلينا غم: ويصل إلينا غم، ب؛ أو يصل إلينا علم، ج.

٩٩٥ فلذلك: لذلك فلذلك، ا.

٩٩٦ إلى طريق ... بإرشاده: -، ج.

٩٩٧ وأشفقتم عليه وأرشدتموه: وأرشدتموه وأشفقتم عليه، ج.

٩٩٨ ولكن: ولكنه، ا.

فإن قالوا: إن جهة القبح في هذا التكليف أنه سوء نظر للمكلَّف، لأنه يحسن من هذا المكلَّف أن[٩٩٩] يتفضّل عليه بمنافع كثيرة عظيمة دائمة يحسن التفضّل بها عليه، فعدل به عن هذا التفضّل وكلّفه مع علمه بأنه لا يصل[١٠٠٠] إلى الثواب ويقع في العقاب[١٠٠١] الدائم ويفوته هذا التفضّل. ولهذا لو خيّر هذا الكافر بين هذا التفضّل وبين التعريض للثواب وعلم عاقبة تكليفه فإنه لا يختار هذا التعريض للثواب. وقد قلتم: إن التعريض للثواب إنما حسن[١٠٠٢] من دون رضى العبد لأنه بلغ مبلغًا يُسفّه[١٠٠٣] العاقل لو لم يختره، وهذا الكافر يسفّه لو اختار هذا التكليف. أو نقول: إن[١٠٠٤] هذا سوء نظر له، لأن المكلِّف لا[١٠٠٥] يقتصر به على تكليف النوافل، بل كلّفه الواجبات وترك القبائح التي[١٠٠٦] يستحقّ العقاب بالإخلال بها، ولو اقتصر به على النوافل فإنْ فعلها استحقّ الثواب، وإن لم يفعلها لم يستحقّ العقاب.

والجواب أنه إنما يقال: عدل به عن الأفضل فأساء النظر له، إذا كان[١٠٠٧] ما عدل به إليه يساويه ما عدل به عنه أو يقاربه. فأما إذا كان صفة الثواب المعرَّض له المكلَّف يفضل على المتفضَّل به بدرجات لا يقدَّر قدرها، فكيف يقال: إنه أساء النظر له؟ بل اختار له الأفضل الذي لا أفضل فوقه. وإنما يظنّ ما ذكره السائل لضعف اختياره وسوء تدبيره لنفسه لكسله وميله إلى المحرّمات المعجَّلة وقلّة صبره عنها وتأخّر الثواب الذي هو الفوز العظيم، فلذلك يختار التفضّل عليه، بل قد يختار عدم التفضّل وعدم التكليف إذا سمع استحقاق العقاب، ولا معتبر باختيار هذا الكسلان الدنيء[١٠٠٨] الهمّة، وإنما المعتبر بحكم العقول والرجوع إليها مع بذل الإنصاف. وإذا رجع إليه علم أن التعريض للثواب الذي هو غاية الإنعام لا يقام نفي التعريض مقامه، وكيف يجري نفي الإنعام مجرى الإنعام؟ وكيف يجري التفضّل مجرى المستحقّ من الثواب الذي فيه ما لا

---

٩٩٩ لأنه يحسن من هذا المكلف أن: لا يحسن من هذا المكلف، ج.

١٠٠٠ يصل: احصل، ج.

١٠٠١ العقاب: العذاب، ب.

١٠٠٢ حسن: يحسن، ج.

١٠٠٣ بلغ مبلغًا يسفه: + (حاشية) اظنه لم يسفه، اا منافع يسفه، ج.

١٠٠٤ اختار هذا التكليف أو نقول إن: لم هذا التكليف او نقول، ج.

١٠٠٥ لا: لم، ج.

١٠٠٦ التي: –، ج.

١٠٠٧ فأساء النظر له إذا كان: فاما النظر إذا كا، ج.

١٠٠٨ الدنيء: الذي، ج.

عينَ رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، لولا[١٠٠٩] كسل الكافر وسوء تدبيره لنفسه؟ وإنما يسفّه الكافرَ في اختيار التكليف[١٠١٠] مَن هو في مثل حاله من الكسل والميل إلى المعجّل. فأما أهل العقول المؤثّرون لمعالي الأمور[١٠١١] فإنهم يسفّهون من لا يختار التعريض للثواب، ويستحسنون الحمل عليه من دون رضا المكلّف به.

وأما قولهم: إنه لم يقتصر به على النوافل، قلنا: إنه لا يصحّ أن يقتصر به عليها من جهة الصحّة ومن جهة الحكمة. أما[١٠١٢] الصحّة فلأنه لا يصحّ أن يكلّفه[١٠١٣] النوافل إلا وقد أقدره[١٠١٤] عليها، والقدرة لا يصحّ أن تتعلّق بها دون القبائح والواجبات، ولا[١٠١٥] بدّ من أن يكمل عقله، وكمال العقل يدخل فيه العلم بالواجبات والمقبّحات. ولا بدّ من أن يشقّ[١٠١٦] عليه فعل النوافل ليستحقّ بها الثواب[١٠١٧]، وأصل المشقّة هو أن يجعلها على صفة ينفر عن فعلها، والنفار لا يختصّ بالنوافل دون الواجبات، ولا بدّ من أن يشهّي إليه المباحات، والشهوة لا يختصّ تعلّقها بالمباح دون القبيح، وقد بيّنّا من قبل أنه متى خلق المكلّف على هذه الصفات فلا بدّ من أن يكلّفه فعل الواجبات وترك المقبّحات. فأما جهة[١٠١٨] الحكمة فلأن التعريض بالنوافل[١٠١٩] دون الواجبات وترك المقبّحات لا يكون تعريضًا تامًا، لأن للمكلّف بالنوافل أن يردّ التكليف بها ويقول: لا أتكلفها ولا أرتضي بثوابها، ويكون له ذلك، فلا بدّ من أن يكلّف ما لو ردّه أو لم يفعله لاستحقّ[١٠٢٠] العقاب.

---

١٠٠٩ لولا: لو، ج.

١٠١٠ التكليف: للتكليف، ا.

١٠١١ لمعالي الأمور: لله تعالى في الأمور، ب؛ المعالي للأمور، ا.

١٠١٢ أما: + من جهة، ا.

١٠١٣ يكلفه: يكلف، ج.

١٠١٤ أقدره: + الله، ا؛ + الله تبارك وتعالى، ج.

١٠١٥ ولا: فلا، ب.

١٠١٦ يشق: يسبق، ج.

١٠١٧ بها الثواب: الثواب بفعلها، ج.

١٠١٨ جهة: –، ج.

١٠١٩ بالنوافل: للنوافل، ج.

١٠٢٠ لاستحق: استحق، ج.

قالوا: إن[١٠٢١] وجه القبح في هذا التكليف أنه عبث، لأن المكلَّف به أحرى به إلى غرض له[١٠٢٢] يعلم أنه لا يحصل له، وهو وصول الثواب إليه. والجواب: بل أحرى به إلى غرض له قد حصل في الحال، لأن الغرض بالتكليف هو أن يتمكّن به المكلَّف من أن يصل به إلى استحقاق الثواب، وقد تمكّن الكافر بهذا التكليف من ذلك، وذلك غرض صحيح. وأجاب البغداديون عن الشبهة بأن في تكليف الكافر مصلحة للمؤمن، وذلك منفعة حاصلة[١٠٢٣] في الحال فلم يكن عبثًا. فإن قيل: كيف يحسن أن ينفع غيره بالإضرار به؟ قيل له[١٠٢٤]: قد بيّنّا أن التكليف نفسه ليس بإضرار بالكافر والضرر فيه هو من قبل الكافر، فإذا قلتم: إنه عبث لأنه[١٠٢٥] لا نفع فيه للكافر، قيل لكم: ففيه نفع لغيره وبذلك يخرج عن كونه عبثًا.

قالوا: إن وجه القبح في هذا التكليف أنه مفسدة للكافر، ولو كان مفسدة لغيره لقبح، فكيف إذا كان مفسدة له؟ والجواب: بل هذا التكليف تمكين له من التوصّل إلى الثواب، والتمكين من ذلك لا يكون مفسدة، لأنها لا بدّ من أن تكون[١٠٢٦] زائدة على التمكين من الثواب يفوت عندها الثواب، وإنما يقبح هذا لو كان تكليفه مفسدة لغيره[١٠٢٧]، لأنه أمر زائد على تكليف غيره يفسد عنده.

قالوا: لو سأل الصبيّ الله تعالى في[١٠٢٨] الآخرة فقال: لِمَ لم تكلّفني فأصل[١٠٢٩] إلى درجات المثابين، قالوا: فيكون جوابه على أصولكم[١٠٣٠]: إني لو كلّفتُك لكفرتَ ولاستحققتَ العقاب، فيقول عند ذلك الكافر: فلِمَ كلّفتَني وقد علمتَ أني[١٠٣١] أكفر؟ قالوا: فلزم الله تعالى الحجّة. والجواب أنه ليس الجواب للصبي على أصولنا كما[١٠٣٢]

---

١٠٢١ إن: —، ج.

١٠٢٢ به أحرى به إلى غرض له: به احرى به الى غرض، ا؛ احرى به الا غرض له، ج.

١٠٢٣ حاصلة: خالصة به، ج.

١٠٢٤ به قيل له: به قيل، ا؛ قبل له: ب.

١٠٢٥ لأنه: —، ا.

١٠٢٦ لأنها لا بد من أن تكون: لأنه لا بد من تكون المفسدة، ج.

١٠٢٧ مفسدة لغيره: لغيره مفسدة، ج.

١٠٢٨ في: + الدار، ج.

١٠٢٩ لم لم تكلفني فأصل: لو تكلفني واصل، ج.

١٠٣٠ أصولكم: اصلكم، ج.

١٠٣١ أني: انني، ج.

١٠٣٢ أصولنا كما: اصولنا ما، ب؛ اصلنا ما، ج.

ذكرتم، بل الجواب أنه تعالى يقول له: إني علمتُ أن تكليفك يكون مفسدة لبعض المكلّفين، وذلك وجه قبح في تكليفك فلم أكلّفك، وكلّفتُ الكافر لأنه لم يكن في تكليفه وجه قبح. وقال[١٠٣٣] بعض أصحابنا: إنه يكون جوابه[١٠٣٤]، لو لم يكن تكليفه مفسدة: إن التكليف تفضّلٌ منّي، وللمتفضِّل أن يتفضّل على بعض دون بعض[١٠٣٥].

ويقال لهم: فما جوابه تعالى على أصولكم؟ فإن قالوا: يقول: أنا[١٠٣٦] المالك والخالق، فلي أن أفعل ما أشاء لا[١٠٣٧] أُسأل عما أفعل، قيل لهم: وللصبي أن يقول: ولعلّك تكذب في خبرك أنّ لي أن أفعل ما أشاء، فلا يتبيّن أنه لا يلزمك السؤال، وكلّ ما أجابه بعد هذا اتّهمه[١٠٣٨] فيه بالكذب، فتلزم الحجّة الله تعالى. فإن قالوا: إنه تعالى يخلق في قلب الصبي العلم بأنه لا يجوز أن يكذب فيعلم صدق جواب الله تعالى، قيل لهم: أليس الصحيح عندكم أنه تعالى لكونه مالكًا لا يقبح منه الكذب، فله أن يفعله؟ فكيف[١٠٣٩] يخلق فيه العلم بأنه لا يجوز أن يكذب، وذلك جهل على أصولكم؟

## باب فيما يتناوله التكليف

اعلم أن التكليف لا يرد إلا بالأفعال، وذلك لأن التكليف إما أن يكون[١٠٤٠] بعثًا على أن يفعل أو على أن لا يفعل، وما كان بعثًا على أن يفعل فهو على ضربين، أحدهما أن يكون بعثًا على أن يفعل لا محالة أو ما[١٠٤١] يقوم مقامه إن كان له بدل، فيكون إيجابًا له، والثاني أن[١٠٤٢] يكون بعثًا على أن الأولى أن يفعل، فيكون ندبًا وترغيبًا فيه. والبعث على أن لا يفعل على ضربين أيضًا، أحدهما أن يكون بعثًا على أن لا يفعل لا محالة، فيكون تحريمًا ويكون الفعل قبيحًا، والثاني أن يكون بعثًا على أن

---

١٠٣٣ وقال: قال، ا.
١٠٣٤ إنه يكون جوابه: ان جوابه، ا ج؛ ان + (حاشية) انه يكون جوابه له، ب.
١٠٣٥ دون بعض: مكرر في ج.
١٠٣٦ أصولكم فإن قالوا يقول أنا: اصلكم فان قالوا يقول ان، ج.
١٠٣٧ والخالق فلي أن أفعل ما أشاء لا: وانا الخالق فلي ان افعل ما اشاء ولا، ج.
١٠٣٨ هذا اتّهمه: ابعد ما تارة ان اتهمه، ج.
١٠٣٩ فكيف: + ان، ج.
١٠٤٠ إما أن يكون: -، ج.
١٠٤١ أو ما: اما، ج.
١٠٤٢ أن: -، ج.

الأولى أن لا يفعل، فيكون تنـــزيهًا[١٠٤٣] ولا يكون الفعل قبيحًا، بل يكون له أن يفعله، وذلك نحو تقاضي المديون الذي يستضرّ باستيفاء[١٠٤٤] الدين منه، فإن الأولى أن لا يستوفيه منه[١٠٤٥]. وهذه جملة ما يتناوله التكليف من الأفعال.

فأما ما عدا ذلك من الأفعال فلا مدخل لها في التكليف، نحو المباحات فإنه لا يترجّح فعلها على تركها في مدح أو ذمّ، ونحو أفعال الساهي وبعض الملجئين إلى الفعل، فإنها لا مدخل لها في التكليف أيضًا. وكذلك أفعال من لا يصحّ تكليفه، وجملة ما ينفصل به ما له مدخل في التكليف مما لا مدخل له فيه هو أن كلّ فعل له مدخل في استحقاق المدح والتعظيم فله مدخل فيه ويتناوله على أن[١٠٤٦] يفعل، وكلّ ما كان[١٠٤٧] له مدخل في استحقاق الذمّ والاستخفاف به فله مدخل فيه ويتناوله بأن[١٠٤٨] لا يفعل[١٠٤٩]. وقد خرج من هذه الجملة المباحات وأفعال بعض الملجئين والساهي وأفعال من لا يصحّ تكليفه كالصبيان والمجانين، لأن كلّ ذلك لا مدخل لفعله أو للإخلال به في مدح أو ذمّ.

وما يتناوله التكليف على ضربَين، أفعال الجوارح كالأكوان[١٠٥٠] والاعتمادات والكلام[١٠٥١]، وأفعال القلوب كالنظر والعلم والظنّ والإرادة والكراهة والندم. وما كلّف من أفعال[١٠٥٢] الجوارح فإنه محتاج إلى علوم ثلاثة، أحدها العلم بصورة الفعل، والثاني العلم بوجوبه أو كونه ندبًا، وكذلك إن كلّف الإخلال به، لأنه متى لم يعرف ذلك لم يتمكّن من أدائه على الوجه الذي كلّف به، والثالث العلم بمن يطاع بهذه

---

١٠٤٣ فيكون تنـــزيهًا: ويكون تنزيهًا، ا؛ فيكون تنزيهًا مكروهًا، ج.

١٠٤٤ باستيفاء: باستيفاق، ج.

١٠٤٥ يستوفيه منه: يستوفيه، ا ب ج؛ + (حاشية) خ منه، ب.

١٠٤٦ أن: + لا، ج.

١٠٤٧ كان: –، ب.

١٠٤٨ بأن: أن، ب.

١٠٤٩ وكل ... لا يفعل: –، ج.

١٠٥٠ كالأكوان: والأكوان، ج.

١٠٥١ والكلام: –، ب.

١٠٥٢ أفعال: أعمال، ا.

الأفعال ويعبد بها، وهو المكلّف الذي يستحقّ عليه الثواب أو منه[١٠٥٣] العقاب، والذي يكون علمنا به وبما يستحقّ عليه ومنه لطفًا لنا[١٠٥٤] في التكليف، وهو الله تعالى.

والعلم من فعل المكلّف يحتاج إلى نظر في دلالة، والظنّ يحتاج إلى نظر في أمارة، وقد بيّنا في أوّل الكتاب أن العلم بالله تعالى[١٠٥٥] لا يستدرك إلا بالنظر في الأدلّة العقلية، وبيّنا أن النظر الموصل إلى العلم به واجب، وأنه أوّل الواجبات. وسنذكر فيما بعد حقيقة النظر والعلم، ونذكر مطاعن المخالفين في وجوب النظر وكونه موصلاً إلى العلم إن شاء الله تعالى.

## باب في ذكر شروط التكليف

اعلم أن شروط حسنه إما أن ترجع إلى نفس التكليف أو إلى المكلِّف أو إلى[١٠٥٦] المكلَّف أو إلى الأفعال التي يتناولها التكليف.

أما الراجعة إلى التكليف فشرطان، أحدهما أن لا يكون مفسدة لأحد من المكلّفين، والثاني أن يكون متقدّمًا على الفعل بزمان يمكن المكلَّف أن ينظر، فيعلم به[١٠٥٧] ما تُعبّد به على الوجه الذي تُعبّد به.

وأما الراجعة إلى المكلَّف فبأن يكون مُزاح العلّة فيما كلّف متردّد الدواعي، وذلك بأن يكون له داعٍ إلى فعل ما كلّف، نحو أن يعلم أنه واجب أو مندوب إليه، ويكون له صارف عن فعله، وهو علمه بمشقّة الفعل عليه ليستحقّ بفعله الثواب[١٠٥٨]، وكذا هذا فيما كلّف الإخلال بفعله. وقد دخل في كونه مزاح العلّة أن يكون متمكّنًا من فعل ما كلّف بجميع وجوه التمكين بالإقدار وزوال الموانع وإحضار الآلة أو التمكّن من إحضارها إن كان يحتاج إليها المكلّف أو يحتاج إليها الفعل، فإن كلّفه فعلاً محكمًا فلا بدّ من العلم بإحكامه إما من قبل المكلِّف أو التمكين من اكتسابه، وإن كلّفه[١٠٥٩]

---

١٠٥٣ أو منه: ومنه، ج.

١٠٥٤ لنا: –، ج.

١٠٥٥ تعالى: –، ا.

١٠٥٦ أو إلى: وإلى، ب.

١٠٥٧ به: فيه، ج.

١٠٥٨ بفعله الثواب: الثواب بفعله، ج.

١٠٥٩ التمكين من اكتسابه وإن كلفه: التمكن اكتسابه وان كلف، ج.

اكتساب عِلم فلا بدّ من[١٠٦٠] نصب دلالة له، وإن كلّفه ظنًّا فلا بدّ من أمارة ولا بدّ من أن تتقدّما على ما كلّف من العلم أو الظنّ[١٠٦١] لينظر فيهما فيصل إلى ما كلّف. ولا بدّ من أن يكون كامل العقل ليتمكّن من النظر في الدلالة أو الأمارة. وإن سها عما كلّف فلا بدّ من أن ينبّه[١٠٦٢] عليه بالخاطر أو غيره، لأن التكليف من دون التمكين مما كلّفه تكليف لما لا يطاق، وذلك لا يرد منه تعالى.

وأما ما يرجع إلى المكلّف الحكيم فبأن يكون عالمًا بجميع الشروط الراجعة إلى المكلّف وإلى ما كلّف، فيحصّلها أو يمكّن منها أو يعلم حصولها، وبأن[١٠٦٣] يكون مريدًا لما كلّف فيصحّ أن يكون مكلّفًا به[١٠٦٤]، وبأن يكون غرضه بالتكليف التعريض لثواب حسن، ويعلم أنه سيفعل[١٠٦٥] الثواب بالمكلّف إن أطاع ولم يُحبطه، ولا بدّ في الحكيم العالم بكلّ شيء أن يعلم جميع ما تقدّم ليتمّ غرضه من التعريض بالتكليف.

## باب في الوجوه التي يحسن عليها التكليف

اعلم أن التكليف إن كان مفسدة لمكلّف آخر أو كان مفسدة لنفس المكلّف في بعض الأفعال التي كلّف [بها]، فإنه يكون قبيحًا، لأن كونه مفسدة هو وجه قبح. فأما الفعلان، إذا كان معلوم الحكيم أنه إن كلّفه أحدهما أطاع فيه وإن كلّفه الآخر عصى فيه؛ وقدْر الاستحقاق بكلّ واحد منهما متساوٍ[١٠٦٦] ولا يمكن الجمع بينهما في التكليف لتضادّهما أو لكونهما[١٠٦٧] جاريين مجرى الضدّين، قال أصحابنا: إنه لا يحسن أن يكلّفه تعالى الفعل الذي يعلم أنه يعصي فيه، لأن غرضه تعالى بالتعريض بذلك الفعل، إذا كان هو ذلك القدر من الثواب وهو يعلم أنه لا يحصل فيه وإنما يحصل في غيره، فلو كلّفه ما لا يحصل فيه ذلك القدر لكان نقضًا للغرض.

---

١٠٦٠ من: –، ا.

١٠٦١ أو الظن: والظن، ب.

١٠٦٢ ينبه: ينبهه، ج.

١٠٦٣ وبأن: بأن، ج.

١٠٦٤ فيصح أن يكون مكلفًا به: ليصح ان يكون مكلفا له، ج.

١٠٦٥ سيفعل: يفعل، ج.

١٠٦٦ متساو: متساوي، ا ب ج.

١٠٦٧ لكونهما: لكونها، ج.

قال قاضي القضاة: وتتّصل بذلك مسائل اختلف الشيخان فيها، منها أنه تعالى إذا علم أنه إن زاد[١٠٦٨] شهوة المكلّف فإنه يعصي، وإن لم يزدها لم يعص[١٠٦٩]، قال أبو علي: إنه لا يحسن زيادة شهوته، وقال أبو هاشم: يحسن. ومنها تبقية إبليس وتمكينه من الوسوسة، قال أبو علي: إنه تعالى كان عالمًا أن من يعصي عند وسوسة إبليس أنه[١٠٧٠] كان يعصي بتلك المعصية من دون وسوسة، ولو لم يعلم ذلك لما حسن تبقيته، وقال أبو هاشم: يحسن منه تعالى تبقيته وإن علم أنه يجيبه بعض العصاة. وحجّة أبي[١٠٧١] علي أنه إذا كان المعلوم أن المعصية توجد عند تلك الزيادة وعند دعاء إبليس كان مفسدة، وحجّة أبي هاشم أن في ذلك زيادة مشقّة ففيه تعريض لثواب أزيد[١٠٧٢]، فكان كالتكليف المبتدأ إذا علم تعالى[١٠٧٣] أنه يعصي فيه. ويقال لأبي علي: إن الله تعالى حكى عن إبليس أنه يقول في الآخرة ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلاَّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (١٤ إبراهيم ٢٢) فلا بدّ من أن يصدق في قوله ﴿فاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾، وقال تعالى ﴿الْأَخِلَّاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلاَّ الْمُتَّقِينَ﴾ (٤٣ الزخرف ٦٧) فلولا أن بعضهم أجاب البعض لما كانوا أعداء في الآخرة. ولو صحّ أن يقال: ما أجاب أحد الشيطان، لصحّ أن يقال: ما أجاب أحدٌ الرسول عليه السلام، بل كان المعلوم منهم[١٠٧٤] أنهم يطيعون، فهذا يدلّ لأبي هاشم أنه يحسن منه تعالى مثل هذه التكاليف وإن علم أنهم يعصون فيها.

ويمكن أن يحتجّ لأبي علي على أبي هاشم بقوله تعالى[١٠٧٥] ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ (٤٢ الشورى ٢٧) وقوله ﴿كَلاَّ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾ (٩٦ العلق ٦–٧) فأخبر تعالى أن زيادة الغنى مفسدة لكلّ المكلّفين أو لبعضهم مع علمنا أن عند زيادة الغنى يشقّ الامتناع على المكلّف عما يتمكّن منه[١٠٧٦]

---

١٠٦٨ زاد: + في، ب.

١٠٦٩ لم يعص: فإنه لا يعصي، ج.

١٠٧٠ عند وسوسة إبليس أنه: بوسوسة ابليس، ب.

١٠٧١ أبي: أبو، ا ب.

١٠٧٢ أزيد: زائد، ج.

١٠٧٣ تعالى: –، ا.

١٠٧٤ منهم: –، ج.

١٠٧٥ بقوله تعالى: –، ج.

١٠٧٦ منه: عنه، ب؛ –، ج.

من المعاصي لزيادة الغنى، فلو خرج التكليف بزيادة المشقّة عن كونه مفسدة لما كان الغنى مفسدة أصلاً، وكذلك قتل صاحب موسى عليه السلام للغلام[١٠٧٧] لكون بقائه مفسدة لأبويه، ومعلوم أنه كان تزداد[١٠٧٨] مشقّتهما بالامتناع من الكفر عند بقائه.

ويمكن[١٠٧٩] الاعتذار لأبي هاشم بأن يقال: إنه[١٠٨٠] لا يمتنع أن يكون الغنى الذي هو مفسدة، وإن كان يزداد عنده المشقّة، هو الغنى الذي لا يزداد التعريض[١٠٨١] عنده لزيادة الثواب، وإن ازدادت المشقّة فيه، إذ لا يمتنع أن يكون أحد الفعلين أشقّ، ويكون عند الأخفّ وجه آخر يؤثّر في مثل ثواب الأشقّ. فإذا كان هذا مجوّزًا في الفعل كان الغنى الذي يزداد عنده الثواب لزيادة المشقّة المتعلّقة بتكاليفه هو الغنى الذي ليس بمفسدة، وما لا يزداد عنده الثواب هو الغنى الذي هو مفسدة. وكذلك فإن الغلام إنما كان بقاؤه مفسدة[١٠٨٢] لأبويه، لأن ثوابهما بالتكليف عند بقائه كان مساويًا لثوابهما بالتكليف عند فواته، وإن كان التكليف عند بقائه أشقّ عليهما. وعلى ما اعتبرناه من تساوي الثواب في التكليفين الأشقّ والأخفّ يزول الخلاف بين الشيخين، لأن عند تساوي الثواب يظهر أن الشهوة الزائدة والغنى الزائد مفسدة ولا بدّ من أن يسلّم أبو هاشم أن[١٠٨٣] المفسدة قبيحة، وعند التعريض لزيادة الثواب[١٠٨٤] ينبغي أن يسلّم أبو علي أنه كالتكليف المبتدأ في كونه غير مفسدة.

ومنها تبقية الكافر إذا كان المعلوم منه[١٠٨٥] أنه يؤمن ويتوب ويصير مستحقًّا للثواب[١٠٨٦]، هل تجب على الحكيم؟ قال أبو علي: تجب عليه[١٠٨٧]، وقال أبو هاشم: لا تجب. حجّة أبي[١٠٨٨] علي أن تبقيته لطف له في زوال عقابه، فلزم القول[١٠٨٩] بوجوبه.

---

١٠٧٧ للغلام: الغلام، ب؛ –، ج.

١٠٧٨ تزداد: يزداد، ج.

١٠٧٩ ويمكن: + في، ا ج.

١٠٨٠ إنه: بأنه، ج.

١٠٨١ لا يزداد التعريض: لا يزاد التعريض، ا؛ لا يزداد التعريض الا، ج.

١٠٨٢ مفسدة: مفسد، ج.

١٠٨٣ أن: من أن، ا.

١٠٨٤ لزيادة الثواب: للثواب، ج.

١٠٨٥ منه: –، ا ج.

١٠٨٦ ويصير مستحقًّا للثواب: ويستحق الثواب، ج.

١٠٨٧ عليه: –، ا.

١٠٨٨ حجة أبي: حجة ابو، ا ب؛ وحجة ابو، ج.

قال قاضي القضاة: إنه[١٠٩٠] ليس بلطف، لأن اللطف لا يكون لطفًا في الماضي. ولقائل أن يقول: يجوز أن يعني بذلك أبو علي أنه كاللطف[١٠٩١]، لأن الغرض بفعله ليس إلا أن تزداد دواعيه إلى الملطوف فيه[١٠٩٢]، فيفعله فيخلص من عقاب تركه. وهذا المعنى حاصل في هذا التكليف، لأنه يتخلّص به الكافر من[١٠٩٣] العقاب، فكان كاللطف، فوجب تبقيته وتكليفه. وحجّة أبي هاشم أن هذا التكليف تمكين، وليس بلطف، فحسن فعله وأن لا يفعله. ولقائل أن يقول: إنه كاللطف[١٠٩٤] في الوجوب.

قال قاضي القضاة: ولم يختلفا في أن اخترام المؤمن إذا كان المعلوم منه أنه يكفر لا[١٠٩٥] يجب، واحتجّ لذلك بأن[١٠٩٦] تكليف هذا المؤمن في هذا[١٠٩٧] المستقبل تعريض لزيادة الثواب، فهو كالتكليف المبتدأ إذا كان المعلوم أنه يكفر فيه. ولقائل أن يقول: إن[١٠٩٨] الفرق بينهما أن التكليف المبتدأ لم يحصل فيه غرض المكلّف، فحسن منه تعريضًا ليحصل[١٠٩٩] الغرض منه، وليس كذلك تكليف المؤمن في المستقبل، لأنه تكليف بعد حصول غرض المكلّف[١١٠٠]، وهو استحقاق الثواب، فالزائد من التكليف الذي يكفر فيه يجري مجرى المفسدة وينقض الغرض بالتكليف الأوّل.

ونحن[١١٠١] نقول وبالله التوفيق: إن المؤمن، إذا كان مستحقًا للثواب بإيمانه، فكان[١١٠٢] المعلوم منه للحكيم أنه لو بقّاه[١١٠٣] وكلّفه كفر، فإنه يجب اخترامه ولا يحسن تبقيته لما

---

١٠٨٩ القول: أن نقول، ج.

١٠٩٠ إنه: —، ج.

١٠٩١ كاللطف: كالالطف، ا؛ كالصف، ج.

١٠٩٢ فيه: —، ا.

١٠٩٣ يتخلص به الكافر من: يخلص به الكافر عن، ا.

١٠٩٤ كاللطف: الطف، ج.

١٠٩٥ لا: أنه لا، ب ج

١٠٩٦ واحتج لذلك بأن: احتج لذلك بان، ا؛ احتج لذلك ان، ج.

١٠٩٧ هذا: —، ج.

١٠٩٨ أن يقول إن: يقول ان، ا؛ ان يقول، ج.

١٠٩٩ ليحصل: لا يحصل، ج.

١١٠٠ غرض المكلف: الغرض للمكلف، ج.

١١٠١ ونحن: قال ونحن، ج.

١١٠٢ فكان: وكان، ج.

١١٠٣ بقاه: ابقاه، ا.

ذكرناه. فأما المؤمن عندنا الفاسق عند الله تعالى[١١٠٤] المستحقّ للعقاب، إذا كان المعلوم منه أنه لا يتوب من فسقه، فإنه[١١٠٥] يحسن من الحكيم أن يكلّفه في المستقبل وإن علم[١١٠٦] أنه يكفر، ويجري تكليفه من[١١٠٧] بعد مجرى الخذلان والعقوبة له على فسقه، كما يحسن منه تعالى أن يُبقي الكافر ويكلّفه في المستقبل إذا كان يعلم منه أنه يزداد[١١٠٨] كفرًا بعد كفر، كما قال تعالى ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (٧ الأعراف ١٨٢–١٨٣)، لأنه ليس في تكليف الكافر والفاسق نقض لغرض المكلّف من التكليف الأوّل، وليس كذلك تكليف المؤمن المستحقّ للثواب.

وعلى هذا ينبغي أن نتأوّل الآيات التي في القرآن في ذكر الكفر بعد الإيمان، كقوله تعالى[١١٠٩] ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ﴾ (٣ آل عمران ٨٦) وهم من أحبار اليهود، كانوا يشهدون بصدق نبيّنا عليه السلام[١١١٠] قبل مبعثه، فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به، ولم يكونوا في حال شهادتهم له مؤمنين مستحقّين للثواب. وكذا هذا في قوله تعالى ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُم مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ (٢ البقرة ٨٩) هم قوم من اليهود لم[١١١١] يكونوا قبل مبعثه عليه السلام مستحقّين للثواب، بل كانوا إما كفّارًا أو[١١١٢] فسّاقًا. فأما قوله تعالى ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ (٣ آل عمران ١٠٦) قيل: إنهم كانوا منافقين في الدنيا يظهرون الإيمان ولم يكونوا مؤمنين. وكذلك قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ (٤ النساء ١٣٧) هي في المنافقين، أظهروا الإيمان ثم كفروا، ولهذا قال بعده ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (٤ النساء ١٣٧). وأما قوله تعالى ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا﴾ (٧ الأعراف

---

١١٠٤ تعالى: –، ا ج.

١١٠٥ فإنه: إنه، ا ب.

١١٠٦ علم: + منه، ج.

١١٠٧ من: مكرر في ج.

١١٠٨ يعلم منه أنه يزداد: يعلم منه انه يزيد، ب؛ علم منه انه يزداد، ج.

١١٠٩ كقوله تعالى: لقوله تعالى، ا؛ كقوله، ج.

١١١٠ السلام: –، ج.

١١١١ هم قوم من اليهود لم: هم قوم من اليهود و لم، ا؛ قوم من اليهود لم، ج.

١١١٢ أو: وإما، ج.

١٧٥) فأكثر المفسّرين قالوا: هي في الكفّار، إما المنافقين أو مشركي[١١١٣] قريش، أتاهم الله تعالى آياته فلم ينظروا فيها و لم ينتفعوا بها. ومَن ذكر من المفسّرين أنها في بلعم بن باعورا أو في أمية بن أبي الصلت قالوا: كانا كافرَين، وروي عنه عليه السلام أنه قال[١١١٤] في أمية: آمن شعره وكفر قلبه، أو: آمن لسانه وكفر قلبه. فأما قوله ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا﴾ (٧ الأعراف ١٧٦) فإن مشيئته[١١١٥] تعالى مشروطة بكون الفعل الذي يتعلّق به حكمة، أي لو انتفع بآياتنا وثبت على ذلك لرفعنا منـزلته[١١١٦] بها، ولهذا قال بعده ﴿وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ و لم يقل: ولكنّا لم نشأ ذلك. فأما قصّة إبليس لعنه الله وأنه[١١١٧] كان عابدًا كذا سنين ثم كفر فلم يثبت أنه كان مؤمنًا مستحقًا للثواب، بل أخبر تعالى عنه[١١١٨] أنه ﴿كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (٢ البقرة ٣٤)، وظاهرها يقتضي أنه كان ينافق الملائكة[١١١٩] صلوات الله عليهم. وليس لنا أن نصرفها عن الظاهر ونحمل: كان، على أنه صار، إلا بعد أن ثبت[١١٢٠] أنه لم يكن منافقًا.

فأما المؤمن هل[١١٢١] يجوز أن يبقيه[١١٢٢] إذا كان المعلوم منه أنه يفسق؟ فينبغي أن يقال: يجوز ذلك إذا كان المعلوم[١١٢٣] أنه يتوب بعد فسقه، إذ لا يمتنع أن يستحقّ بالتوبة والندم[١١٢٤] على ما فرط أزيد من الثواب الذي كان يستحقّه لو لم يفسق، فلم يكن في[١١٢٥] تبقيته نقض للغرض. فأما إذا كان المعلوم منه[١١٢٦] أنه لا يتوب ويموت فاسقًا فإنه يجب[١١٢٧] اخترامه قبل فسقه لما فيه من نقض الغرض.

---

١١١٣ إما منافقين أو مشركي: او المنافقين ومشركي، ج.

١١١٤ أنه قال: -، ا ب.

١١١٥ مشيئته: المشيئة الله، ج.

١١١٦ لرفعنا منـزلته: لرفعناه منـزلة، ج.

١١١٧ الله وأنه: الله فإنه، ب؛ وانه، ج.

١١١٨ أخبر تعالى عنه: اخبر الله تعالى، ج.

١١١٩ ينافق الملائكة: منافقًا للملائكة، ج.

١١٢٠ ثبت: يثبت، ج.

١١٢١ هل: فهل، ج.

١١٢٢ يبقيه: يكلف، ا ب ج؛ + (حاشية) خ يبقيه أظنه، ا.

١١٢٣ منه أن ... معلوم: -، ج.

١١٢٤ إذ لا يمتنع أن يستحق بالتوبة والندم: ولا يمتنع ان يستحق بالتوبة، ج.

١١٢٥ في: -، ج.

١١٢٦ منه: -، ا.

١١٢٧ يجب: يحسن + (حاشية) خ يجب، ب

ولم نورد هذا التفصيل في المعتمد، فالحمد[١١٢٨] لله الذي هدانا لهذا، وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله. وإذ[١١٢٩] قد تكلّمنا في حسن التكليف وبيان وجه حسنه وما يحسن عنده أو يقبح فلنتكلّم في مائية المكلّف[١١٣٠].

## باب في أن المكلف هو هذا الشخص المبني بنية بني آدم وهو الحي العاقل القاعل

وهو المكلّف عند أكثر شيوخنا. وعند النظّام أن المكلّف هو روح منساب في هذا البدن، وعن[١١٣١] بعض الناس أنه جزء في القلب. فأما الفلاسفة المثبتون للنفس فأكثرهم يقول: إن النفس ليست منطبعة في هذا البدن ولا[١١٣٢] حالّة في جزء منه، والنفس عندهم جوهر[١١٣٣] ليس بحالٍّ في جسم ولا هو موجود[١١٣٤] في جهة، وهي تستعمل هذا البدن بواسطة[١١٣٥] قوى لهذا البدن يذكرونها، فهي الفاعلة وهي العاقلة. وقالوا: إنها تفارق البدن إذا مات، على معنى أنها بعد موته تفرغ عن استعمال هذا البدن[١١٣٦].

والدلالة لصحّة قولنا أن عند اعتدال مزاج هذا البدن وصحّته يصحّ أن يدرك ويعلم ويقدر ويفعل، وعند فساد اعتدال مزاجه يبطل جميع ذلك على طريقة واحدة، ولا مقتضي لما زاد على اعتداله وصحّته، فيجب[١١٣٧] نفيه، واعتدال مزاج هذا البدن وصحّته هو صفة له، فإذن المختصّ بهذه الصفة هو الحيّ العاقل والقادر[١١٣٨]، وهو المطيع والعاصي. وهذه الطريقة هي الطريقة التي نسلكها في العلم بالمؤثّر في الشيء

---

١١٢٨ فالحمد: والحمد، ج.

١١٢٩ وإذ: وإذا، ج.

١١٣٠ فلنتكلم في مائية المكلف: فلنتكلم في ماية المكلف، ا؛ فلنتكلم في مائية التكليف، ب؛ فنتكلم في مائية المكلف، ج.

١١٣١ وعن: وعند، ج.

١١٣٢ ولا: وفي، ج.

١١٣٣ جوهر: + (حاشية) الجوهر عندهم كل شيء يستقل بنفسه، ب.

١١٣٤ هو موجود: + (حاشية) خ دة (أي موجودة)، ب؛ موجود، ج.

١١٣٥ بواسطة: بواسط، ا؛ بوسطة، ج.

١١٣٦ إذا ... البدن: –، ج.

١١٣٧ فيجب: فوجب، ج.

١١٣٨ والقادر: القادر، ج.

بأن التأثير يتبعه ثبوتًا وعدمًا ولا مقتضي للزائد[١١٣٩]. ولولا صحّة هذه الطريقة لما عرف مسبِّب لسبب ولا ضدّ لشيء.

ويقال للفلاسفة الذين يقولون أن النفس ليست منطبعة في هذا البدن: إن كانت النفس[١١٤٠] تستعمل هذا البدن، وهذا البدن آلة لها، لزم أن تضاف أفعال البدن إلى النفس[١١٤١] دون البدن، لأن الفعل يضاف إلى الفاعل بالآلة، لا إلى الآلة، والعقلاء يعلمون علمًا أوّليًا[١١٤٢] ضروريًا أن الفاعل والعالم والمدرك هو البدن. ألا ترى أنهم يستحسنون ذمّه بالقبيح من أفعاله ومدحه على الحسن[١١٤٣]؟ ولو كان الفاعل غيره، وهو آلة له، لكان بمنـــزلة الآجرّة يرمي بها الإنسان غيره فيؤلمه، فإنهم لا يستحسنون ذمّ الآجرّة وإن كانت آلة الرامي، فلما استحسنوا ذمّ البدن ومدحه وأمره ونهيه علمنا أنهم مضطرّون إلى العلم بأنه الفاعل. ويلزم هؤلاء ما ألزمناه[١١٤٤] المجبرة القائلين بأن الله تعالى هو الفاعل لأفعال هذا البدن، والفلاسفة مجبرة قدرية لا فرق بينهم وبين المجبرة في إضافة أفعال البدن إلى غيره.

ويقال لهم: إن كانت النفس غير منطبعة في هذا[١١٤٥] البدن فلِم كانت بأن تستعمل هذا البدن أولى من أن تستعمل غيره، إذ ذاتها مع هذا البدن كذاتها مع بدن آخر؟ وإنما لزمهم هذا[١١٤٦] لأن النفس عندهم موجَبة لاستعمال هذا البدن غير مختارة[١١٤٧]، لا كالقادر عندنا، وقد اعتذروا عن ذلك بأن لها تعلّقًا ببدن دون آخر[١١٤٨]، وهي مشغوفة به دون غيره كالأمّ ترؤف على ولدها دون ولد غيرها. فيقال[١١٤٩] لهم: إن رأفة الأمّ بولدها هو من فعل القادر المختار، يفعل كلّ ما يعلمه مصلحة وإحسانًا إلى العبيد[١١٥٠]،

---

١١٣٩ للزائد: للزائدة، ج.

١١٤٠ النفس: –، ا ج.

١١٤١ إلى النفس: إليها، ج.

١١٤٢ أوليا: –، ج.

١١٤٣ الحسن: + من أفعاله، ج.

١١٤٤ ألزمناه: ألزمنا، ا؛ ألزمناهم، ج.

١١٤٥ هذا: –، ج.

١١٤٦ لزمهم هذا: ألزمهم، ج.

١١٤٧ مختارة: مختار، ب.

١١٤٨ تعلقًا ببدن دون آخر: تعلقا ببدن دون بدن آخر، ا؛ تعلق ببدن دون آخر، ج.

١١٤٩ فيقال: فقال، ج.

١١٥٠ العبيد: العبد، ج.

كما قال تعالى ﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (١٧ الإسراء ٢٤)، وقال في الزوجين ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (٣٠ الروم ٢١). فأما النفس عندكم فهي بريئة عن الموادّ وليست مركّبة من معانٍ[١١٥١] وأمور، بل هي عقل في ذاتها عندكم، فليس لها اختصاص في[١١٥٢] ذاتها ببدن دون بدن، ومتى أضفتم تعلّقها[١١٥٣] بالبدن إلى موجب غيرها لزمكم في ذلك الموجب ما ألزمناكم في النفس، وقلنا لكم: فلِم أوجب ذلك الموجب تعلّقها[١١٥٤] بهذا البدن و لم[١١٥٥] يوجب تعلّقها ببدن آخر، إذ لا اختصاص لذات ذلك الموجب بإيجاب تعلّق دون تعلّق؟ ولِم لم يوجب ذلك لنفس أخرى، لأنه لا اختصاص له بنفس دون نفس؟

فأما ما قاله النظّام وغيره فإنه يبطل بما ذكرناه من الدليل الأوّل، وهو أن هذه الأفعال تابعة لصحّة هذا البدن الظاهر، وكذلك الإدراك بأبعاضه، فلو جوّزنا[١١٥٦] إضافته إلى غيره أو إلى شيء فيه للزم[١١٥٧] أيضًا تجويز شيء ثالث في هذا البدن أو في ذلك المنساب فيه أو في ذلك الجزء الذي في القلب، فلا تستقرّ إضافتها إلى المعيّن، وللزم أن يحصل لهذه الأفعال تعلّق بذلك الشيء كالتعلّق بهذا البدن حتى تضاف إليه، وفي ذلك[١١٥٨] الاستغناء بالإضافة إلى هذا البدن. واحتجّ من أثبت هذا الشيء في البدن بأن البدن الظاهر مركّب من جملة أجزاء ليس كلّ واحد منها حيًّا قادرًا فاعلاً، وإذا[١١٥٩] كان كذلك فكيف يحصل الحيّ الواحد والقادر الواحد والفاعل الواحد[١١٦٠] عما ليس بحيّ ولا قادر[١١٦١] ولا فاعل؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يجتمع ما ليس بأسود وأسود[١١٦٢] فيكون المجموع أسود.

---

١١٥١ معان: معاني، ا ب ج.

١١٥٢ في: من، ج.

١١٥٣ تعلقها: تعلقها، ج.

١١٥٤ تعلقها: تعلقها، ج.

١١٥٥ و لم: فلم، ج.

١١٥٦ جوزنا: جاز، ب.

١١٥٧ للزم: لزم، ا.

١١٥٨ وفي ذلك: ذلك وفي، ج.

١١٥٩ وإذا: فإذا، ا.

١١٦٠ والقادر الواحد والفاعل الواحد: القادر والفاعل، ج.

١١٦١ بحي ولا قادر: بقادر ولا حي، ج.

١١٦٢ وأسود: ولا أسود، ا ب ج.

والجواب أن هذه الشبهة ترد على النظّام أيضًا لأنه جعل الروح منسابًا في البدن ذا أجزاء، فإن قال: إن[١١٦٣] كلّ جزء من ذلك المنساب عندي حيّ قادر فاعل[١١٦٤]، قيل له: فيجب أن يضاف الفعل عندك إلى جماعة قادرين، ولو كان كذلك لصحّ عليهم الاختلاف في الدواعي[١١٦٥] ولوقع التمانع بينهم في أفعال هذا البدن. ثم يقال لمن أثبت الجزء: إنه لا يمتنع من جهة العقل[١١٦٦] أن تجتمع الأجزاء وتركّب تركيبًا مخصوصًا، فيثبت لجملتها حكم وتأثير لا يثبت[١١٦٧] للأفراد. ألا ترى أن اليد آلة في القبض والبسط والجذب، وكلّ جزء[١١٦٨] منها لا يصلح آلةً لذلك؟ وكذا هذا في جميع الآلات، وليس كذلك ما ليس بأسود وأسود[١١٦٩] ثم يكون الكلّ أسود لأن كون الكلّ أسود معناه أن كلّ واحد أسود، إذ ليس[١١٧٠] يتركّب من الكلّ جملة يثبت لها حكم بكونها أسود لا يثبت للآحاد، وقد بيّنّا ثبوت ذلك في[١١٧١] حصول الجملة حيّة وقادرة[١١٧٢] وفاعلة. وإذا صحّ أن تكون هذه الأفعال مضافة[١١٧٣] إلى الجملة دون أجزائها ولا مقتضيَ لإضافتها إلى غيرها لزم أنها[١١٧٤] الفاعل، وهو المكلّف والمطيع والعاصي. وينبغي الآن أن نتكلّم في تكليف ما لا يطاق.

---

١١٦٣ البدن ذا أجزاء فإن قال إن: هذا البدن ذا أجزاء فاذ قال، ج.

١١٦٤ فاعل: —، ج.

١١٦٥ الدواعي: الداعي، ا.

١١٦٦ من جهة العقل: —، ب.

١١٦٧ فيثبت لجملتها حكم وتأثير لا يثبت: فثبت لجملتها حكم وتأثير لا يثبت، ا؛ فثبت لجملتها حكم وتأثير لا ثبت، ج.

١١٦٨ القبض والبسط والجذب وكل جزء: القبط والبسط والجذب وكل واحد، ج.

١١٦٩ وأسود: ولا أسود، ا ب ج.

١١٧٠ إذ ليس: وليس + (حاشية) خ اذ، ب؛ وليس، ج.

١١٧١ ثبوت ذلك في: في ذلك، ا؛ ذلك في، ج.

١١٧٢ الجملة حية وقادرة: جملة حية قادرة، ج.

١١٧٣ مضافة: مضاة، ج.

١١٧٤ أنها: إنباقها، ج.

## الكلام في تكليف ما لا يطاق

تكليف ما[١١٧٥] لا يطاق قبيح، والله تعالى منـــزّه عن فعل[١١٧٦] القبيح. وذهبت المجبرة الجهمية إلى أن كلّ ما كلّفه الله تعالى العبيد فهو تكليف ما[١١٧٧] لا يطاق، لأن من قولهم أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العبد، وقد أمرهم بما يفعله[١١٧٨] فيهم ونهاهم عما يفعله فيهم، ولا يتمكّنون[١١٧٩] من إيجادها. وذهبت الأشعرية والنجّارية إلى أنه تعالى كلّف عبيده[١١٨٠] ما لا يطيقونه لأنه هو الخالق لأفعالهم كما قالته الجهمية، وإن قالوا: إن العبد مكتسب لها، فمن قال منهم: إنه[١١٨١] تعالى يخلق الفعل في العبيد ويجعله كسبًا لهم[١١٨٢]، فقد صرّح بأن ما كلّفه[١١٨٣] العبد فهو تكليف لما لا يطاق، وكذلك من قال منهم: إنه تعالى يخلق الفعل والعبد يكتسب فعله[١١٨٤]، لأنهم يقولون: إن معنى الكسب هو مقارنة الفعل للقدرة، فمتى أمره[١١٨٥] بكسب فعل فمعناه عندهم أنه يجعله[١١٨٦] مقارنًا للقدرة في حلوله في محلّ القدرة، وذلك غير ممكن له، ومتى نهاه[١١٨٧] عن فعل فقد منعه أن يجعل فعله[١١٨٨] مقارنًا للقدرة، وذلك غير ممكن له أيضًا، فقد كلّفه ما لا يطيقه.

والقوم[١١٨٩] ربّما يبتنون القول بأن الله تعالى كلّف العبد ما لا يطيقه على أحكام القدرة عندهم، فيقولون أن القدرة موجبة للفعل وأنها مع الفعل وأنها لا تتعلّق

---

١١٧٥ ما: لما، ج.

١١٧٦ عن فعل: عن، ا؛ عنه فعل، ج.

١١٧٧ العبيد فهو تكليف ما: العبد فهو تكليف لما لما، ج.

١١٧٨ يفعله: يفعل، ب.

١١٧٩ يتمكنون: يمكنون، ج.

١١٨٠ أنه تعالى كلف عبيده: ان الله تعالى كلف عباده، ا.

١١٨١ إنه: إن الله، ا.

١١٨٢ العبيد ويجعله كسبًا لهم: العبيد ويجعله كسبًا له، ا؛ العبد ويجعله كسبا له، ج.

١١٨٣ كلفه: كلف، ج.

١١٨٤ فعله: –، ج.

١١٨٥ أمره: أمر، ج.

١١٨٦ يجعله: يحصله، ج.

١١٨٧ ممكن له ومتى نهاه: متمكن له ومتى نهاه، ا؛ ممكن له ومتى نها، ج.

١١٨٨ فعله: الفعل، ج.

١١٨٩ والقوم: فالقوم، ا.

بالضدّين، فينبغي أن نقدّم الكلام في إثبات القدرة وبيان حقيقتها وأحكامها وكيفية تعلّقها بمقدورها، ثم ندلّ على أنه تعالى لا يكلّف ما لا يطاق.

## باب في إثبات القدرة وبيان حقيقتها

اعلم أنّا قد[١١٩٠] بيّنا حقيقة القادر. فأما القدرة فهي ما لأجله يصحّ[١١٩١] من الحيّ الفعل، ففي الغائب هو ذاته تعالى المخصوصة، وفي[١١٩٢] الشاهد هو أمر زائد على ذات الجسم الحيّ. وقد تقدّمت الدلالة على أنه تعالى قادر لذاته، وبيّنا أنه يصحّ أن يقال أن له تعالى قدرة بكذا[١١٩٣] بمعنى كونه قادرًا عليه. والدلالة لإثباتها في الشاهد هي أن حقيقة ذات القادر في الشاهد هو أنه جسم، فلو صحّ منه الفعل لكونه جسمًا للزم أن يصحّ الفعل[١١٩٤] من كلّ جسم، فصحّ أنه لا بدّ من أمر زائد على ذلك.

ثم اختلف العلماء في حقيقة هذا الأمر الزائد على ذات الجسم، فذهب شيوخنا البصريون إلى أنه معنى[١١٩٥] يخلقه الله تعالى في جزء من الجسم الحيّ[١١٩٦] المبنيّ بنية مخصوصة، فيوجب كون الجملة على حالة القادر، ثم يصحّ منها الفعل لاختصاصها بحالة القادر. ووافقهم على ذلك الأشعرية وغيرهم، غير أنهم لم يثبتوا الحالة التي[١١٩٧] يذهبون إليها.

وقال شيخنا أبو القاسم الكعبي[١١٩٨]: إن القدرة هي بنية مخصوصة في جسم الحيّ، وهذا[١١٩٩] هو الذي نصره شيخنا أبو الحسين رحمه الله تعالى وهو اختيارنا. قال الشيخ أبو الحسين: ونعني بهذه البنية اعتدال مزاج الأعصاب في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة والاسترخاء، ونسمّيها صحّة البدن، ومتى بني البدن هذه البنية فإنه

---

١١٩٠ قد: –، ج.
١١٩١ لأجله يصحّ: به + (حاشية) لأجله يصحّ، ب؛ به يصحّ لأجله، ا.
١١٩٢ وفي: ففي، ا.
١١٩٣ بكذا: فكذا، ج.
١١٩٤ الفعل: –، ج.
١١٩٥ معنى: تعالى، ج.
١١٩٦ الحي: –، ب.
١١٩٧ التي: الذي، ا.
١١٩٨ الكعبي: + رحمه الله، ج.
١١٩٩ وهذا: –، ا ج.

يحصل من مزاجه هذا جملة واحدة بين[1200] الحارّ والبارد والرطب واليابس والرخو والصلب[1201]، فذلك هو القدرة في الشاهد.

والذي يدلّ لصحّة هذا القول أنه متى تكاملت هذه الشرائط في البدن فإنه يصحّ منه الفعل إذا زالت الموانع، وإذا لم تحصل أو لم تتكامل فإنه لا يصحّ على طريقة واحدة، فلزم أن يكون المؤثّر في صحّة الفعل ذلك، إذ لا مقتضي لما[1202] زاد عليه، وسنجيب عما يذكرونه فيما[1203] يقتضي الزائد عليه. وقد بيّنا أن هذه الطريقة هي التي تُعلم بها المؤثّرات في أحكامها. ولأن العقلاء يعلمون باضطرار بعد الاختبار[1204] أن صحّة الفعل تتبع صحّة البدن، وإن لم يعلموا التفصيل الذي ذكرناه، ويعلّلون صحّة الفعل بذلك، فيقولون: ما بالي[1205] لا أعمل وأنا صحيح البدن مخلّى غير ممنوع؟ فصحّ أنهم يعلمون أن القدرة هذا.

وألزم الشيخ أبو الحسين الشيوخ على قولهم بتعلّق القدرة على الضدّين بأنه إذا قيل لكم: بمَ[1206] عرفتم أنها تتعلّق بالضدّين؟ قلتم[1207]: لأنّا نعلم في الصحيح البنية المخلّى[1208] أنه يستحيل أن يتحرّك يمنة فرسخًا ولا يصحّ منه أن يتحرّك يسرة شبرًا، فعلمنا أن قدرته تعلق[1209] بالحركتين، فيقال لكم: إنكم جوّزتم أشدّ استحالة من هذا فقلتم: إنه لا يستحيل[1210] أن يكون صحيح البنية مخلّى ولا يصحّ منه فعل أصلاً بأن لا توجد فيه القدرة.[1211] فإن قالوا: إنا ندّعي هذا العلم فيمن علِم العقلاء منه أنه يصحّ أن يتحرّك يمنة، فقد دخل في علمهم بذلك القدرة مع البنية، قيل لهم: فإذا نوزعتم في ذلك

---

١٢٠٠ بين: من، ا ج.

١٢٠١ والصلب: أو الصلب، ج.

١٢٠٢ إذ لا مقتضي لما: ولا مقتضي كا، ج.

١٢٠٣ عليه وسنجيب عما يذكرونه فيما: وسنجيب عما يذكرونه مما، ب؛ على ذلك وسنجيب عما يذكرون عما، ج.

١٢٠٤ الاختبار: اختبار، ج.

١٢٠٥ الفعل بذلك فيقولون ما بالي: البدن بذلك ويقولون ما باني، ج.

١٢٠٦ بم: بما، ا ج.

١٢٠٧ قلتم: إذا قلتم، ج.

١٢٠٨ المخلى: —، ج.

١٢٠٩ شبرًا فعلمنا أن قدرته تعلق: فرسخا فعلمنا ان قدرته تتعلق، ب.

١٢١٠ لا يستحيل: يجوز، ج.

١٢١١ أصلاً بأن لا توجد فيه القدرة: بان لا توجد فيه القدرة فيه، ا؛ بان لا توجد القدرة فيه، ج.

التجأتم إلى[1212] أن العقلاء يحيلون في الصحيح البنية المخلّى أن لا يصحّ منه أن يتحرّك يمنة، فصحّ أنكم تعلمون هذا والعقلاء يعلمونه، ولذلك تدّعون العلم الضروري بذلك على العقلاء.

واحتجّ أصحابنا البصريّون للقول بأن القدرة أمر زائد على البنية بأشياء، فقالوا: إن صحّة الفعل مضافة إلى الجملة، فلا بدّ من[1213] أن يكون المؤثّر فيها أمرًا راجعًا[1214] إلى الجملة، وليس ذلك إلا معنى يوجد في بعض تلك[1215] الجملة؛ فيوجب لها حالة يصحّ لأجلها[1216] منها الفعل، والبنية تختصّ البعض، فلم يصحّ من الجملة الفعل لأجلها. الجواب[1217] أنّا بيّنّا أن الجملة واحدة لاتّصال أجزائها، فليس يمتنع أن يصحّ منها الفعل لأجل أمر[1218] يختصّ ببعضها ويكون ذلك الأمر آلة للجملة، كالأعضاء التي هي آلات الجملة في الفعل، وإن لم تكن تلك الأعضاء شائعة في الجملة.

ومنها أن اليد إذا قطعت أو الحيّ منّا[1219] إذا مات فإنه يبقى فيه البنية كما كانت، فينبغي أن يصحّ منها أو منه الفعل. والجواب أنّا قد بيّنّا[1220] ما نعنيه بالقدرة ولسنا نسلّم أن الأعصاب تبقى في اليد المقطوعة وبعد الموت كما كانت. يبيّن ذلك أنّا ذكرنا أن الأعصاب يجب أن تكون معتدلة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وبعد قطع العضو[1221] والموت تزول الحرارة ويفسد[1222] الاعتدال.

ومنها أنه لا يمكن لكثير[1223] من الناس أن يحرّك شحمة الأذن ابتداءً ولا الشدوة والبنية حاصلة فيهما. والجواب: لا نسلّم أن بنية القدرة تحصل في هذه الأبعاض، وقد يحصل العصب في شحمة الأذن لبعض الناس فيمكنه تحريكها.[1224]

---

١٢١٢ التجأتم إلى: أي، ج.

١٢١٣ من: –، ب.

١٢١٤ أمرًا راجعًا: راجعا، ا ب؛ امر راجع، ج.

١٢١٥ تلك: –، ب.

١٢١٦ يصح لأجلها: لأجلها يصح، ج.

١٢١٧ الجواب: والجواب، ج.

١٢١٨ لأجل أمر: لأمر، ا.

١٢١٩ منا: منها، ب.

١٢٢٠ بينا: قلنا، ج.

١٢٢١ العضو: اليد، ا.

١٢٢٢ ويفسد: ويزول، ج.

١٢٢٣ لكثير: الكثير، ج.

هذا أقوى ما[١٢٢٥] احتجّوا به لقولهم.

## باب في تماثل القدر

ذهب شيوخنا إلى أن تلك القُدر[١٢٢٦] كلّها مختلفة ليس فيها متماثل، وبنوا هذا المذهب على أنه لا يجوز أن يتعلّق قادران بمقدور[١٢٢٧] واحد. قالوا: فلو تعلّق قادران بمقدور واحد لم يمتنع أن تختصّ إحدى تينك[١٢٢٨] القدرتَين بقادر وتختصّ الأخرى بقادر آخر فيصحّ منهما بهما مقدور[١٢٢٩] واحد، وفي ذلك ثبوت مقدور واحد لقادرين، وذلك محال، فما أدّى إليه يكون محالاً. قالوا: وأخصّ أحكام القدرة هو صحّة الفعل المعيّن بها، فإذا لم تقم قدرة مقام قدرة في صحّة فعل معيّن بها عُلم أنها مختلفة. ونحن نقول: إنا قد بيّنّا أنه يصحّ أن يقدر قادران على مقدور واحد[١٢٣٠] معيّن، وبيّنّا حقيقة القدرة، فإن نظرنا إلى حكم[١٢٣١] كلّ قدرة، وهو صحّة فعل معيّن بها[١٢٣٢]، فإنه تنوب منابها بها قدرة أخرى. وإن نظرنا إلى حقيقتها، وهي أنها اعتدال مزاج الأعصاب، لم نجد في ذلك اختلافاً، فوجب القول بتماثل القدر.

فإن قيل: ومن أين علمتم أن كلّ قدرة تنوب منابها في مقدورها قدرة أخرى؟ وما تذكرونه من دفع جزء واحد إلى جهة بقادرين فذلك[١٢٣٣] متولّد عن فعلين مباشرين للقدرتين، والمتولّد لا تتعلّق به القدرة[١٢٣٤]، وإنما تتعلّق بسببه، قيل له: إن مقدورنا في الحقيقة ليس إلا الاعتماد والدفع، ثم سائر أفعالنا كالكلام والحركة والألم متولّد عن

---

١٢٢٤ تحريكها: تحركها، ا.

١٢٢٥ ما: مما، ج.

١٢٢٦ القدر: القدرة، ج.

١٢٢٧ بمقدور: لمقدور، ج.

١٢٢٨ تينك: تلك، ا ج؛ –، ب.

١٢٢٩ مقدور: مقدورا، ج.

١٢٣٠ واحد: –، ا؛ + (حاشية) بيان تماثل القدر أن تشارك إحدى القدرتين الأخرى في أخصّ أحكامها كما قلنا في السوادين فإن أحدهما يشارك الآخر في أخص أحكامه وهو الإدراك. هذا في المدركات، فأما في غير المدركات فكمسألتنا (في الأصل: فكمثلنا) هذه وهو أن تشارك إحدى القدرتين الأخرى في أخصّ أحكامها وهو صحّة الفعل المعيّن بها، ب.

١٢٣١ حكم: مقدور، ا.

١٢٣٢ بها: –، ج.

١٢٣٣ فذلك: + فعل، ج.

١٢٣٤ القدرة: قدرة، ج.

الاعتماد والدفع. وما من قدرة لغيرنا، لو قدّرناها[١٢٣٥] قدرة لنا، فإنه يصحّ منّا بها الدفع الذي يقدر عليه غيرنا[١٢٣٦] بقدرته، فإن قيل: إنه يكون مثله لا عينه، قيل له: إنه إذا لم ينفصل منه[١٢٣٧] بحقيقته ولا صفته[١٢٣٨] ولا حكمه صحّ أنه عينه، وليس في العدم ذوات[١٢٣٩] فيقال: إن ما تتعلّق به قدرة غيرنا من الاعتماد[١٢٤٠] والدفع هو غير لما نقدر عليه، فلم تتعلّق قدرتنا به، فصحّ أن القدر[١٢٤١] كلّها متماثلة.

فإن قيل: إذا قلتم أن مقدورات قدركم هي[١٢٤٢] مقدورة لله تعالى، فقد شارك ذاته تعالى في التعلّق بما تتعلّق به قدركم، فلزم أن تكون ذاته تعالى مثلاً لقدركم، قيل له: إن المشاركة في التعلّق على حدّ واحد شرط في تماثل المتعلّقين بشيء واحد حتّى يتماثلا. ومعنى تعلّق قدرنا بمقدوراتها أنها[١٢٤٣] آلة لنا في إيجادنا المقدور بها، لا أنّها تتعلّق بنفسها[١٢٤٤] بالمقدور فيصحّ منها وجود المقدور، ومقدوراتنا يصحّ من ذاته تعالى[١٢٤٥] أن يوجدها، فلم تشاركه قدرتنا في التعلّق على وجه[١٢٤٦] واحد. وعلى أن تعلّقه تعالى بمقدوراتنا ليس هو أخصّ تعلّقاته[١٢٤٧]، بل الأخصّ فيه[١٢٤٨] تعالى هو تعلّقه بخلق الأجسام وغيرها مما لا يقدر عليه العباد، فلم يجز أن تماثل قدرنا لذاته[١٢٤٩] تعالى.

فإن قيل: أليس قُدر الجوارح لا يصحّ أن يُفعل بها أفعال[١٢٥٠] القلوب؟ فقولوا: إنها مخالفة لقدر الجوارح، قيل: إن الشيوخ[١٢٥١] اختلفوا في ذلك، فقال أبو علي وأبو هاشم

---

١٢٣٥ قدرناها: مكرر في ج.

١٢٣٦ غيرنا: -، ج.

١٢٣٧ له إنه إذا لم ينفصل منه: انه اذا لم ينفصل عنه، ا.

١٢٣٨ بحقيقته ولا صفته: بحقيقة ولا صفة، ج.

١٢٣٩ عينه وليس في العدم ذوات: غيره وليس في العدم ذات، ج.

١٢٤٠ من الاعتماد: مكرر في ا.

١٢٤١ القدر: القدرة، ج.

١٢٤٢ إذا قلتم أن مقدورات قدركم هي: فاذا قلتم ان مقدورات قدركم، ج.

١٢٤٣ أنها: هي أنها، ا ب.

١٢٤٤ لا أنها تتعلق بنفسها: لا انها تتعلق بانفسها، ب؛ الا انها تتعلق بانفسها، ج.

١٢٤٥ تعالى: -، ج.

١٢٤٦ قدرتنا في التعلق على وجه: قدرنا في التعلق على حد، ج.

١٢٤٧ هو أخص تعلقاته: أخص تعلقا به، ب.

١٢٤٨ فيه: في حقه، ج.

١٢٤٩ لذاته: ذاته، ج.

١٢٥٠ يفعل بها أفعال: يتعلق بأفعال، ج.

في بعض كتبه أن قدر الجوارح لا يصحّ أن تفعل بها أفعال القلوب، وقال الشيخ أبو إسحاق وأبو عبد الله وقاضي القضاة أنه[١٢٥٢] يصحّ أن تُفعل بها أفعال القلوب، غير أنها تحتاج إلى بنية القلب، فلذلك لا يصحّ إيجادها في الجوارح، حتى أنه لو بُنيت اليد[١٢٥٣] بنية القلب لصحّ أن تفعل بها أفعال القلوب بقدر اليد. قالوا[١٢٥٤]: وقدر القلوب يصحّ أن يفعل بها التحريك[١٢٥٥] والتسكين.

ونحن نقول: ومن أين ثبت لهم[١٢٥٦] أن في القلوب قُدرًا تفعل بها أفعال القلوب؟ وما أنكروا[١٢٥٧] أن يكون القلب آلة موجبة لما يسمّى أفعال القلوب، فيوجد صاحب القلب بشرط إيجاب القلب لأفعاله؟ فلذلك تضاف تلك الأفعال إلى صاحب القلب كالحواسّ، فإنّا نُعملها فوجب إدراك المدرك بها، لا أن[١٢٥٨] للحواسّ أفعالاً. يبيّن هذا أن أفعال القلوب ليست إلا النظر عندهم، ونحن نجد ما نفعله[١٢٥٩] من التأمّل كأنّا نعتمد على[١٢٦٠] الأحشاء إلى ما في داخل الرأس فنسكّنها، وعند ذلك نجد ذكر المقدّمات وترتيبها الذي هو[١٢٦١] طريق العلم[١٢٦٢] المكتسب متولّدًا عن العلوم[١٢٦٣] التي هي المقدّمات، لا أنّا[١٢٦٤] نوجد بقدر القلوب العلوم، وكذلك هذا في الاعتقادات، والإرادات والكراهات ترجع عندنا إلى الاعتقادات والظنون. أما الظنّ فعند اعتقادنا بالأمارة أحد[١٢٦٥] المجوَّزين يغلّب القلب تجويزه على تجويز الثاني، ونجده كالموجَب عن القلب. وأفعال القلوب كالإدراكات بالحواسّ عند شروطها، فلا طريق إلى إثبات قدرة

---

١٢٥١ قيل إن الشيوخ: قيل له ان الشيوخ رحمهم الله، ج.

١٢٥٢ أنه: ان قدر الجوارح، ج.

١٢٥٣ بنيت اليد: تنيت لليد، ا ب؛ ثبت لليد، ج.

١٢٥٤ بقدر اليد قالوا: قال، ب.

١٢٥٥ التحريك: التحرك، ا.

١٢٥٦ ثبت لهم: ست لهم، ا؛ ثبت، ج.

١٢٥٧ أنكروا: أنكرتم، ب.

١٢٥٨ نعلمها فوجب إدراك المدرك بها لا أن: نعلمهما فوجب ادراك المدرك بها لان، ج.

١٢٥٩ نفعله: مكرر في ج.

١٢٦٠ على: إلى، ا.

١٢٦١ المقدمات وترتيبها الذي هو: مقدمات وتنزيلها الذي، ج.

١٢٦٢ العلم: للعلم، ا ب ج.

١٢٦٣ متولدًا عن العلوم: متولد عن العلوم، ا؛ متولدا للعلوم، ج.

١٢٦٤ لا أنا: لانا، ج.

١٢٦٥ بالأمارة أحد: الامارة لاحد، ج.

القلب، غير أن الشيوخ، لما اعتقدوا إثبات المعاني في القلب واعتقدوا أنها ذوات محدثة، بنوا على ذلك أن في القلب قدرًا يُحدث بها القادر أفعال القلوب، فإذا ثبت أن أفعال القلوب ليست إلا أحكامًا[١٢٦٦] وتعلّقات يوجبها القلب عند الأفعال في الجوارح[١٢٦٧] التي هي شرط إيجاب القلب للتعلّق سقط ما ذهبوا إليه، وصحّ أن القدر كلّها متماثلة.

فإن قيل: فيجب على ما قلتم أن تكون أفعال القلوب عندكم[١٢٦٨] من فعل الله تعالى، لأنه خالق القلب[١٢٦٩]، الجواب: إنّا سنبيّن هذا[١٢٧٠] في باب النظر إن شاء الله تعالى.

## باب في ذكر تعلق القدرة[١٢٧١] بمقدورها وكيفية تعلقها

اعلم أن شيوخنا يقولون: إن القدرة[١٢٧٢] تتعلّق بالمختلف والمتضادّ والمتماثل، وتتعلّق بذلك في الأوقات، فأما كيفية تعلّقها بالمختلف فإنها تتعلّق في الوقت الواحد من المختلفات بما لا يتناهى[١٢٧٣]. وأما المتضادّات فإنها تتعلّق بها على البدل لا على الجمع. هذا إذا كانت متنافية، فأما إذا[١٢٧٤] كانت متضادّة في الجنس فإنها تتعلّق منها في الوقت الواحد بما لا يتناهى. وأما[١٢٧٥] المتماثل فإنها لا تتعلّق إلا بجزء واحد منه[١٢٧٦] في الوقت الواحد في المحلّ الواحد، وتعلّقها على الفعل في الأوقات لا يتناهى[١٢٧٧]، وكذلك تعلّقها بالأفعال في المحالّ.

---

١٢٦٦ أحكامًا: احكام، ا ب.

١٢٦٧ في الجوارح: –، ج.

١٢٦٨ عندكم: –، ب.

١٢٦٩ القلب: في القلب، ا؛ القلوب، ج.

١٢٧٠ الجواب إنا سنبين هذا: الجواب انا سنبينه، ا؛ والجواب انا سنبين هذا، ب ج.

١٢٧١ ذكر تعلق القدرة: ذكر تعلق القدر، ا؛ تعلق القدرة، ج.

١٢٧٢ القدرة: القدر، ج.

١٢٧٣ لا يتناهى: لا غاية له، ج.

١٢٧٤ فأما إذا: فاذا، ج.

١٢٧٥ وأما: فأما، ب.

١٢٧٦ منه: –، ب.

١٢٧٧ وتعلقها ... لا يتناهى: –، ج.

واستدلّوا لتعلّقها من المختلفات بما لا يتناهى بأنّا لو قدّرنا خيطًا مستمدًّا لا إلى نهاية، وقدّرنا أنه ليس فيه[١٢٧٨] ثقل ولا اعتماد إلى خلاف السمت الذي نجذبه إليه، فإنه يصحّ منّا أن نحرّك ذلك الخيط بقدرة واحدة. وما نفعله في كلّ جزء من ذلك الخيط هو[١٢٧٩] مخالف للكون الذي نفعله في الجزء الثاني، بل هو مضادّ له في الجنس، فصحّ أن القدرة تتعلّق من المختلفات بما لا يتناهى.

ولقائل[١٢٨٠] أن يقول: إن ما ذكرتموه من تحريك الخيط هو متولّد عن الاعتماد المباشر، وما يتولّد عن الفعل[١٢٨١] المباشر لا يتعلّق به القدرة، لأنها لا تؤثّر في حدوثه، وإنما يؤثّر في حدوثه[١٢٨٢] السبب. وأنتم الآن في بيان ما تتعلّق به القدرة، فلا تُدخلوا فيه[١٢٨٣] ما يؤثّر في الاعتماد دون القدرة. فإن قالوا: إن حدوث المسبَّب يكون بالقدرة، والسبب آلة للقادر في إحداث المسبّب، قيل لهم: إنا نعلم باضطرار أن[١٢٨٤] حدوث المسبّب لا يكون إلا بالسبب، فإن عنيتم بقولكم: إنه حدث بالقادر لحدوث السبب، فهو صحيح، وإن عنيتم به[١٢٨٥] أنه لا تأثير للسبب في حدوث المسبّب، وإنما المؤثّر في حدوثه هو القادر من غير واسطة، فقد أنكرتم ما يُعلم باضطرار، وقيل لكم: فلماذا لم تقولوا[١٢٨٦]: إن المسبَّب مباشر بالقدرة كالسبب، إذ كلّ واحد منهما حدث بالقدرة؟

واستدلّوا لتعلّقها بالمتماثل على الحدّ الذي ذكرناه أنها لو تعدّت في تعلّقها من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحلّ الواحد بأكثر من جزء[١٢٨٧] واحد لم ينحصر تعلّقها في ذلك كما في التعلّق بالمختلفات، إذ لا علّة في ذلك إلا أنها تعدّت التعلّق الواحد، ولو تعلّقت من المتماثل بأكثر من واحد لبطل الفرق بين القوي والضعيف. ونحن نقول: إنّا نعلم بالاختبار أنه يحتاج في إيجاد الاعتمادات الكثيرة إلى صلابة الأعصاب، فكلّ ما كانت أصلب كان صاحبها أقوى، فعلمنا أن كثرة الأفعال

---

١٢٧٨ فيه: فيها، ا.

١٢٧٩ هو: فهو، ج.

١٢٨٠ ولقائل: وللقائل، ج.

١٢٨١ عن الفعل: مكرر في ج.

١٢٨٢ حدوثه: حدوث، ا.

١٢٨٣ فيه: –، ج.

١٢٨٤ أن: –، ج.

١٢٨٥ فهو صحيح وإن عنيتم به: فهو صحيح وان عنيتم، ا؛ به فهو صحيح وان عنيتم به، ج.

١٢٨٦ فلماذا لم تقولوا: فما بالكم يقوا، ج.

١٢٨٧ في المحل الواحد من جزء: من جزء، ا؛ من جنس، ج.

المتماثلة تحتاج إلى كثرة القدر[1288]، فلولا أن مقدورها متناهٍ في الجنس الواحد لما احتيج إلى تزايدها في تزايد المقدور.

وأما تعلّقها بالأفعال في الأوقات فظاهر، لأنّا نعلم أنّا متى بقينا قادرين فإنه يصحّ منا أن نفعل بقدرنا ما كان يصحّ منا في الأوقات السالفة. وأما تعلّقها بالمحالّ بواسطة فظاهر أيضًا، لأنه ما من محلّ إلا ويصحّ منا أن نحرّكه بدلاً من محلّ آخر، وعلى الجمع إذا لم يكن فيها[1289] اعتماد إلى خلاف جهة الجذب كما ذكرناه في الخيط، وكذلك الزقّ المملوء هواءً يصحّ من الضعيف أن ينقله لما لم يكن فيه ثقل، وقد بيّنّا أن للقدرة[1290] تعلّقًا بواسطة السبب.

فأما تعلّقها بالضدّين فهو مذهب شيوخنا، ومذهب المجبرة والأشعرية أنها لا تتعلّق إلا بمقدور واحد وأن القدرتين على الضدّين متضادّتان. وأقوى ما يُحتجّ به لقولنا أنّا نعلم باضطرار أنه يستحيل في القادر منّا أن يصحّ أن[1291] يتحرّك يمنةً لولا يصحّ أن يتحرّك يسرةً بدلاً من الحركة يمنة في الوقت الواحد، فلو لم تتعلّق كلّ قدرة بالضدّين لم يمتنع أن يكون في القادرين مَن لم[1292] يوجد فيه إلا قدرة واحدة، فيصحّ منه بها[1293] أن يتحرّك يمنة دون يسرة، وفي ذلك زوال الفرق بين القادر المخلّى والمضطرّ إلى فعل واحد.

واستدلّ أصحابنا لذلك بأن ما[1294] دلّ على أنّا قادرون على الأفعال يدلّ على أنّا قادرون على الأضداد والمختلفات. وإنما قلنا ذلك لأن الدلالة على ذلك هو وجوب وقوع الفعل بحسب دواعينا بواسطة العلم بكوننا فاعلين، ومعلوم أنّا نعلم باضطرار أن من دعاه الداعي إلى فعل فإنه يقع منه إذا كانت الحال حال سلامة، ولو دعاه إلى ضدّه أو مخالفه الداعي[1295] بدلاً من الداعي الأوّل لصحّ وقوعه منه كالأوّل، فلو صحّ الفعل منه لحالة وصحّ منه ضدّه لحالة أخرى لما حصل لنا هذا العلم الضروري على

---

١٢٨٨ القدر: القدرة، ا.

١٢٨٩ فيها: فيهما، ج.

١٢٩٠ للقدرة: + في ذلك، ج.

١٢٩١ يصح أن: –، ب.

١٢٩٢ لم: لا، ا.

١٢٩٣ فيصح منه بها: يصح منه، ج.

١٢٩٤ بأن ما: بأنما، ا.

١٢٩٥ مخالفه الداعي: مخالفة للداعي، ا؛ إلى مخالفة الداعي، ج.

الإطلاق، وهو أنه ما مِن فعل من مقدور العباد إلا ويصحّ منه إيجاده لو[1296] دعاه إليه الداعي، إما على الجمع بينه وبين غيره إن صحّ بينهما الجمع، أو على البدل إن[1297] كان بينهما تنافٍ. وإن قيل: ما أنكرتم أن يكون كلّ قادر منّا تُخلق فيه القدر[1298] التي يصحّ بها المختلفات والمتضادّات، فلذلك تقف هذه المقدورات على دواعيه؟ قيل له: إن هذا السؤال لا يرد من خصومنا، لأن عندهم أن القدر على الأضداد متضادة فلا يصحّ اجتماعها في الواحد. وليس يجب أن يخلق الله تعالى القدر بحسب دواعينا إلى الأفعال، فيلزم[1299] ما ذكرناه[1300].

واحتجّ أصحابنا أيضًا لذلك بأن قدرة الكافر لو لم تتعلّق بالإيمان لما[1301] صحّ منه إيجاد الإيمان، لأن عندهم أن قدرة الكافر[1302] لا تتعلّق إلا بالكفر فقط، وعندهم أنها موجبة للفعل، فلو كانت فيه قدرة على الإيمان لَوُجد الإيمان مع الكفر، فصحّ أنه ليس له على الإيمان قدرة، وقد كلّفه الله تعالى فعل الإيمان في ذلك الوقت. وفي ذلك[1303] تكليف لما لا يطاق، وذلك قبيح يتعالى الله عنه[1304].

واحتجّ المخالف[1305] بأشياء، منها أن القدرة لو تعلّقت بالضدّين فإما أن يقعا بها، وذلك محال، أو يقع بها أحدهما، وليس أحدهما بالوقوع أولى[1306] من الآخر إلا لأمر زائد، وذلك الأمر، إن حصل به وجود[1307] أحد الضدّين، فقد تعلّق الفعل به دون القدرة. والجواب أن القدرة تتعلّق[1308] بالضدّين على الوجه الذي يصحّ عليه

---

١٢٩٦ لو: ولو، ب ج.

١٢٩٧ إن: اذا، ج.

١٢٩٨ القدر: القدرة، ا.

١٢٩٩ القدر بحسب دواعينا إلى الأفعال فيلزم: القدرة بحسب دواعينا للزم، ج.

١٣٠٠ ذكرناه: ذكرنا، ا ب.

١٣٠١ لما: ما، ج.

١٣٠٢ الكافر: الكفر، ج.

١٣٠٣ وفي ذلك: وذلك، ج.

١٣٠٤ يتعالى الله عنه: ويتعالى الله عن فعل القبيح، ا.

١٣٠٥ المخالف: مخالفنا، ج.

١٣٠٦ بالوقوع أولى: أولى بالوقوع، ا.

١٣٠٧ وجود: وجوب، ب.

١٣٠٨ تتعلق: تعلق، ج.

وجودهما[١٣٠٩]، وليس يصحّ وجودهما إلا على[١٣١٠] البدل، فيجب أن تتعلّق بهما على البدل. ثمّ[١٣١١] لا يوجد أحدهما إلا لأمر مخصّص للقدرة بإيجاده، وهو الداعي وهو شرط لتأثير القدرة في أحدهما، والوجود[١٣١٢] بالقدرة فقط. وعلى أن ما قالوه يبطل بقدرة الله تعالى[١٣١٣] على الأضداد، ثم يوجد[١٣١٤] أحد الأضداد دون غيره، ولم يؤدّ إلى المحال الذي ذكروه، وليس يندفع المحال في حقّه تعالى إلا بالطريقة التي ذكرناها. وأجاب قاضي القضاة عن الشبهة بأنه[١٣١٥] قد دلّ الدليل على أن القدرة تتعلّق بالضدّين، فيجب أن يقال: إنه يوجد بها أحدهما دون الآخر لا لأمر زائد على القدرة. وقد تكلّمنا من قبل على مثل هذا الجواب.

ومنها أنها[١٣١٦] لو تعلّقت بالضدّين لكانت في نفسها على صفتين ضدّين، لأن تضادّ المتعلّق يقتضي تضادّ المتعلّق. ألا ترى أن الحيّ، لو علم الشيء وجهله بمعنى واحد، لكان ذلك المعنى على صفتين ضدّين؟ والجواب أن هذا يبطل[١٣١٧] بقدرته تعالى المتعلّقة بالأضداد على أصولهم. وعلى أن[١٣١٨] الشيء الواحد يؤثّر في أحكام مختلفة ولا يجب أن يكون في نفسه مختلفًا[١٣١٩] ولا على صفات مختلفة بحسب أحكامه. ألا ترى أن الجسم يصحّ كونه في جهة يمنة وكونه في جهة يسرة، ولا يجب أن يكون على صفات مختلفة ولا متضادّة في نفسها، بل هو أمر واحد؟ وأما تشبيههم القدرة[١٣٢٠] بعلم الحيّ بالشيء[١٣٢١] وجهله به بمعنى واحد فهو بناء منهم على إثبات المعاني، ولا يلزم من لا

---

١٣٠٩ وجودهما: وجود أحدهما، ج.

١٣١٠ على: مكرر في ج.

١٣١١ ثم: وثم، ج.

١٣١٢ في أحدهما والوجود: لاحدهما كالوجود، ج.

١٣١٣ تعالى: —، ج.

١٣١٤ يوجد: + تعالى، ا ج.

١٣١٥ عن الشبهة بأنه: رحمه في انه، ج.

١٣١٦ أنها: —، ج.

١٣١٧ يبطل: + على أصولهم، ج.

١٣١٨ على أصولهم وعلى أن: وعلى، ج.

١٣١٩ مختلفًا: مختلفات، ا.

١٣٢٠ تشبيههم القدرة: تشبيهم بالقدرة، ج.

١٣٢١ الحي بالشيء: —، ج.

يثبتها[١٣٢٢]، والعلم عندنا بالشيء ليس إلا تبيّنه وتعلّقه به، والجهل به هو تعلّقه بذلك الشيء على وجه واحد على العكس، فالتعلّقان عندنا هما ضدّان، ليسا بأمر واحد فيلزمَ أن يكون في نفسه[١٣٢٣] على صفتين ضدّين.

وأجاب أصحابنا[١٣٢٤] المثبتون للمعاني عن الشبهة فقالوا: إن المتعلّق إنما يجب أن يكون على صفتين ضدّين في نفسه إذا كان المتعلّق واحدًا والتعلّقان به على العكس. ألا ترى أن العلم بالشيء والجهل بشيء آخر يصحّ اجتماعهما، وكذلك[١٣٢٥] العلم بالشيء والجهل به على وجهين، ما لم يكن التعلّق[١٣٢٦] واحدًا؟ وإنما يتضادّان ويكون كلّ واحد منهما على صفة إذا اتّحد المتعلّق وتعلّقا[١٣٢٧] به على العكس، وليس متعلّق القدرة واحدًا[١٣٢٨] ولا تعلّقها به على العكس، فلم يجب أن تكون على صفتين ضدّين[١٣٢٩]. وفارق[١٣٣٠] هذا ما مثّلوا به من العلم المتعلّق بالشيء[١٣٣١] على وجه وعلى خلافه، لأن له تعلّقين بالشيء الواحد، وأحدهما على عكس الآخر، فلذلك وجب أن يكون على صفتين ضدّين.

ومنها قولهم: إن القدرة تؤثّر في الفعل، فإذا لم يجز فيما يؤثّر في التحرّك أن يكون هو بعينه[١٣٣٢] المؤثّر في[١٣٣٣] كون الجسم ساكنًا فكذلك في القدرة. والجواب أن[١٣٣٤] الفرق بينهما على طريقة شيوخنا أن العلّة موجبة، فلم يصحّ أن تكون موجبة للضدّين لأن فيه اجتماع الضدين واستحالة وجود العلّة، والقدر مؤثّرة اجتماع الضدّين واستحالة

---

١٣٢٢ يثبتها: ثبتها، ا.

١٣٢٣ فالتعلقان عندنا هما ضد أن ليسا بأمر واحد فيلزم أن يكون في نفسه: فالتعليقان عندنا ضدان وليسا بامر واحد فلزم ان يكون بنفسه، ج.

١٣٢٤ أصحابنا: –، ج.

١٣٢٥ وكذلك: فكذلك، ج.

١٣٢٦ ما لم يكن التعلق: لما لم المتعلق، ا؛ لما لم يكن التعلق، ج.

١٣٢٧ المتعلق وتعلقا: التعلق وتعلق، ج.

١٣٢٨ واحدًا: واحد، ا ج.

١٣٢٩ تكون على صفتين ضدين: تكونا على صفتين، ا ب.

١٣٣٠ وفارق: ففارق، ج.

١٣٣١ المتعلق بالشيء: بالشيء الواحد، ج.

١٣٣٢ هو بعينه: بعينه هو، ا.

١٣٣٣ الفعل ... المؤثر في: –، ج.

١٣٣٤ أن: –، ج.

وجود العلّة، والقدرة مؤثّرة في الفعل على طريق الصحّة، فجاز أن تؤثّر في أفعال مختلفة ومتضادّة على البدل.

## فصل

والقدرة عندنا تتقدّم الفعل وليست موجبة له وهي باقية، وعند خصومنا لا تتقدّمه وتوجبه وليست باقية. والعلم بتقدّمها عندنا ضروري[١٣٣٥] وهو حاصل للمراهقين والبهائم، فكيف للعقلاء؟ وكلّ أحد يجد[١٣٣٦] من نفسه إذا كان صحيحًا سالمًا أنه يمكنه أن يقوم وإن لم يكن قائمًا. وألزم أبو الهذيل بشرًا[١٣٣٧] فقال: حمار بشر أعقل[١٣٣٨] من بشر، لأن صاحبه يُريده[١٣٣٩] على طفر جدول، فإن كان ضيّقًا فإنه يطفره، وإن كان واسعًا لم يطفره، فيفصل قبل الطفر بين ما يمكنه طفره وبين ما لا يمكنه[١٣٤٠] طفره، وكذلك الكلب يهرب من بين يدي الإنسان إذا رفع أجرّة ليرميه بها لتوقّعه[١٣٤١] أنه يمكنه رميه بها. وعلى ما نصرناه من أن القدرة هي البنية يظهر الكلام جدًّا في أنها تتقدّم الفعل ولا توجبه.

واحتجّ أصحابنا لذلك بأن تعلّقها بالضدّين يقتضي أنها غير موجبة وأنها متقدّمة، وإلا لزم أن يوجد بها الضدّان. فإن قيل: ما أنكرتم أن توجب أحد الضدّين، وهو ما يختار[١٣٤٢] القادر من الضدّين، وتتقدّم الآخر[١٣٤٣]؟ قال قاضي القضاة[١٣٤٤]: وهذه طريقة ابن الروندي وأبي عيسى الورّاق، قالا بذلك لأن لا يلزمهما[١٣٤٥] تكليف ما لا يطاق أو القول بالبدل عن الثابت الذي قال به بعضهم. قال: فيقال[١٣٤٦] لهم: أفيجب وجود أحد

---

١٣٣٥ عندنا ضروري: ضروري عندنا، ج.

١٣٣٦ أحد يجد: احد يجده، ا؛ واحد يجد، ج.

١٣٣٧ أبو الهذيل بشرًا: الشيخ ابو الهذيل، ج.

١٣٣٨ أعقل: عقل، ج.

١٣٣٩ يريده: يريد، ج.

١٣٤٠ لا يمكنه: لا يمكن، ج.

١٣٤١ لتوقعه: + ليرميه بها، ج.

١٣٤٢ وهو ما يختار: ويتقدم الآخر وهو ما يختاره، ج.

١٣٤٣ وتتقدم الآخر: -، ج.

١٣٤٤ القضاة: + رحمه الله، ج.

١٣٤٥ يلزمهما: يلزمهم، ج.

١٣٤٦ فيقال: يقال، ج.

الضدّين بذلك الاختيار أم لا؟ فإن قالوا: نعم، ثبت الاستغناء عن القدرة، وفي ذلك نفي القدرة. وإن قالوا: لا يجب[1347]، عاد السؤال بأنه لِم وجب وجود أحد الضدّين دون الآخر؟ فإن قالوا: لا يجب وجود أحد الضدّين بالاختيار لجواز وجود الاختيار الثاني، قيل لهم: أفيصحّ[1348] وجود الاختيار الثاني مع الأوّل؟ فإن قالوا: نعم، لزم وجود الضدّين لو وجدا ووجود[1349] الاختيارين وهما ضدّان عندهم. ولقائل أن يقول: إن الذي ذكرته يُبطل قولهم لو جعلوا[1350] الاختيار موجبًا للفعل، فما إبطال قولهم لو جعلوا الاختيار شرطًا لكون القدرة موجبة لأحد الضدّين؟

قال قاضي القضاة: ويقال لهم: لِم وُجد[1351] اختيار أحد الضدّين دون اختيار الضدّ الآخر، والقدرة متعلّقة بهما عندكم؟ فإن قالوا: باختيار آخر، أدّى إلى ما لا نهاية له من الاختيارات، وإن قالوا[1352]: لاختيار[1353] ضروري، لزم تكليف ما لا يطاق. واستدلّ الشيخ أبو علي بأن القدرة[1354] لو لم تتقدّم الفعل لكانت موجبة للفعل، ولو كانت موجبة للفعل لكان ذلك فعلاً لفاعل القدرة وهو الله تعالى، فكان[1355] ينبغي أن يتعلّق به المدح والذمّ. وألزمهم شيوخنا على ذلك بأنه كان يجب فيمن يقدر على حمل مئة منّ أن لا[1356] يقدر على حمل منّ واحد، لأن حمل مئة ليس هو حمل منّ واحد لم يُثقله، وذلك مستحيل عند العقلاء، بل عندهم أن القادر على حمل الثقيل هو[1357] أقدر على حمل الخفيف.

وما يدلّ من جهة السمع على أن القدرة غير موجبة، وأنها تتقدّم الفعل، قوله تعالى ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ أَنَّهُمْ

---

١٣٤٧ يجب: + (حاشية) عليهم، ب.

١٣٤٨ أفيصح: فيصح، ج.

١٣٤٩ لو وجدا ووجود: لوجد، ج.

١٣٥٠ جعلوا: جعل، ج.

١٣٥١ لم وجد: –، ج.

١٣٥٢ باختيار ... قالوا: –، ج.

١٣٥٣ لاختيار: لاختياري، ج.

١٣٥٤ الشيخ أبو علي بأن القدرة: ابو علي رحمه الله بان القدر، ج.

١٣٥٥ فكان: وكان، ا

١٣٥٦ أن لا: الا، ا

١٣٥٧ أن القادر على حمل الثقيل هو: القادر على الثقيل، ج.

لَكَاذِبُونَ﴾ (٩ التوبة ٤٢) فكذّبهم تعالى في قولهم: لَو اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا[١٣٥٨]، وفي ضمن ذلك أنهم لم يكونوا مستطيعين للخروج. فإن كذّبهم في قولهم أنهم[١٣٥٩] لم يكونوا مستطيعين ثبت أنهم استطاعوا الخروج فلم يخرجوا، وإن كذّبهم[١٣٦٠] في قولهم: لَخَرَجْنَا، أي لو كانوا مستطيعين للخروج تقديرًا لخرجوا، صحّ أنهم يستطيعون الخروج ولا يخرجون، وفي كلا[١٣٦١] القولين تقدّم القدرة على الفعل وأنها غير موجبة.

وأما[١٣٦٢] شبههم فضعيفة في هذا الباب[١٣٦٣]، أعرضنا عن ذكر أكثرها لركاكتها. وأقواها: لو لم يصحّ الفعل بالقدرة في أوّل حدوثها لم يخلُ إما أن لا[١٣٦٤] يصحّ بها لذاتها أو لعلّة، ولو كان ذلك لذاتها لزم[١٣٦٥] أن لا يصحّ بها من بعد، ولو كان لعلّة صحّ أن ترتفع تلك العلّة في أوّل حدوثها فيقع بها مقارنًا لها[١٣٦٦]. والجواب أن تأثير القدرة في الفعل[١٣٦٧] هو أن يوجد بها على جهة الصحّة في ثاني وجودها، هذا هو حقيقة تأثيرها في الفعل، فاستحال أن يقارنها. وإذا كان تأثيرها الذاتي على هذا الوجه لم يجب إذا استحال أن يقارنها أن يستحيل بها من بعد، بل يجب أن يصحّ بها على هذا الوجه في كلّ حال وجدت أو بقيت.

واحتجّوا من جهة السمع بقوله[١٣٦٨] تعالى ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ (١٨ الكهف ٦٧) قالوا[١٣٦٩]: لمّا لم يوجد منه الصبر نفى استطاعته له. والجواب أن المراد بنفي الاستطاعة في الآية هو استثقال الصبر ومشقّته عليه، كما يقال: لا أستطيع النظر إلى عدوّي، أي يثقل عليّ ذلك، وإن كان ينظر إليه في حال قوله: لا أستطيع[١٣٧٠].

---

١٣٥٨ لخرجنا: + معهم، ج.

١٣٥٩ كذبهم في قولهم أنهم: اكذبهم في قولهم، ج.

١٣٦٠ الخروج فلم يخرجوا وإن كذبهم: للخروج ولم يخرجوا وان اكذبهم، ج.

١٣٦١ كلا: كلي، ا ب ج.

١٣٦٢ وأما: وما، ج.

١٣٦٣ فضعيفة في هذا الباب: في هذا الباب فضعيفة، ج.

١٣٦٤ لا: –، ا ب.

١٣٦٥ لزم: للزم، ا.

١٣٦٦ بها مقارنًا لها: بها مقارنا، ا؛ لها مقارنا، ج.

١٣٦٧ في الفعل: بالفعل، ج.

١٣٦٨ بقوله: قوله، ج.

١٣٦٩ قالوا: قال، ا.

١٣٧٠ لا أستطيع: –، ج.

وعلى أنه أدخل: لن، على الاستطاعة في الآية، ولن لا تدخل[١٣٧١] إلا على فعل مستقبل، وكان يصحّ أن توجد فيه القدرة على الصبر عندنا وعندهم.

واحتجّوا أيضًا بقوله[١٣٧٢] تعالى ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلاَ يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً﴾ (١٧ الإسراء ٤٨) لما لم يضربوا له مثلاً زائدًا[١٣٧٣]. والجواب أنه تعالى لم يبيّن[١٣٧٤] في الآية أنهم لم يستطيعوا السبيل[١٣٧٥] إلى ماذا، وذكر المفسّرون أن المراد[١٣٧٦] أنهم لم يجدوا السبيل إلى بيان كذبه. وهذا مما لا يقدر عليه، فلم ينف عنهم أمرًا مقدورًا فاتتهم القدرة عليه.

وأما أن القدرة باقية فهو قول شيوخنا البصريين،[١٣٧٧] وهو ظاهر على ما اخترناه من أن حقيقة القدرة هي[١٣٧٨] البنية على ما تقدّم، ولا شبهة في استمرار هذه البنية على طريقة واحدة وأنها لا تنتفي إلا[١٣٧٩] بتفريق هذه البنية. وأما شيوخنا فقد احتجّوا لبقائها بأنه إذا أُمر بردّ وديعة بعيدة منه[١٣٨٠] إلى عشر جهات فلم يؤدّها في عشرة أوقات فإنه يحسن أن يذمّ على أن لم يؤدّها، فلو كانت تحدث فيه وقتًا بعد وقت لم يحسن ذمّه، لأنه[١٣٨١] ليس فيها ما يمكنه به الردّ. فإن قيل: إنه لو قطع إليها الجهات لكان يمكنه ردّها، قيل له: فينبغي أن يذمّ على ترك الخطوة الأولى، لا على أن[١٣٨٢] لم يردّها. ولا يلزم عليه بقاء العلم لأنه، وإن كان شرطًا في الردّ، إلا أن ما يوجد في الأوّل[١٣٨٣] فإنه يصحّ أن يكون شرطًا فيه، وكذلك ما يحدث بعده. وليست[١٣٨٤] كذلك القدرة الحادثة، لأنه ليس فيها ما يمكن به[١٣٨٥] الردّ.

---

١٣٧١ ولن لا تدخل: ولن تدخل، ا؛ ولا تدخل لن، ج.

١٣٧٢ بقوله: لقوله، ج.

١٣٧٣ زائدًا: ام يدا، ج.

١٣٧٤ لم يبين: بين، ا؛ بين، ج.

١٣٧٥ السبيل: —، ا.

١٣٧٦ أن المراد: —، ا.

١٣٧٧ البصريين: البصرويين، ا.

١٣٧٨ هي: —، ج.

١٣٧٩ إلا: إلى، ب.

١٣٨٠ منه: —، ب.

١٣٨١ لأنه: لا أنه، ب.

١٣٨٢ لا على أن: على انه، ج.

١٣٨٣ الأول: الال، ج.

ولقائل أن يقول: إن[1386] القدرة الباقية ليست قدرة على الردّ عندكم إلا على جهة التقدير بأن يفعل بها مقدّمات الردّ. وهذا لا فرق فيه بين القدرة الباقية والقدرة الحادثة وقتًا بعد وقت في أنه تمكّن بها من الردّ على جهة التقدير، فصحّ ذمّه على أن لم يفعل الردّ بمقدّماته.

## باب القول في تكليف ما لا[1387] يطاق

اعلم أنّا قد بينّا لزوم تكليف ما لا يطاق على مذاهبهم، وقد صرّحوا بالقول[1388] [به] في كتبهم. حكى شيخنا أبو الحسين[1389] عن بعض الأشعرية أنه ذكر في بعض كتبه أنه اتّفق أهل الحقّ على[1390] أنه يجوز أن يكلّف الله سبحانه من لا يقدر على ما كلّفه، واختلفوا في هل يجوز أن يكلّف الله تعالى[1391] العاجز والزمن السعي، والضرير نقط[1392] المصاحف، والإنسان خلق الأجسام وخلق مثل[1393] القديم وجعل القديم محدثًا والمحدث قديمًا، فمنع بعض أهل الحقّ من ذلك وأجازه آخرون وهم المصيبون المحقّون. قال[1394]: واتّفقوا جميعًا على أنه لا يجوز أن يكلّف الله تعالى الجماد. ثم[1395] تعجّب الشيخ أبو الحسين من هذا الكلام فقال: العجب من قوله أن أهل الحقّ تجيز من الحكيم تكليف ما لا يُقدر عليه، والمبطل من يمنع[1396] منه، ثم الأعجب من هذا قوله: المحقّون الصائبون من يُجيز[1397] أن يكلّف الإنسانَ خلق الحيوان وجعل القديم محدثًا

---

١٣٨٤ وليست: وليس، ا ب.

١٣٨٥ به: بها، ا ب.

١٣٨٦ إن: –، ا.

١٣٨٧ لا: –، ج.

١٣٨٨ بالقول: في القول، ج.

١٣٨٩ الحسين: + رحمه الله، ج.

١٣٩٠ على: إلى، ا.

١٣٩١ في هل يجوز أن يكلف الله تعالى: هل يجوز ان يكلف الله، ج.

١٣٩٢ نقط: بنقط، ج.

١٣٩٣ مثل: –، ا.

١٣٩٤ قال: –، ب ج.

١٣٩٥ ثم: لم، ب.

١٣٩٦ يمنع: منع، ج.

١٣٩٧ يجيز: يجعد، ج.

والمحدث قديمًا، وكلّ ذلك مستحيل في نفسه، ويستحيل خلق الجسم من العبد[١٣٩٨]. ثم من العجب قطعُه على قبح تكليف الجماد وتجويزه حسن تكليف[١٣٩٩] جعلِ القديم محدثًا، والجماد يصحّ أن يُجعل قادرًا بالإحياء والإقدار، فأما القدرة على جعل القديم محدثًا والمحدث قديمًا فلا وجه إلى القدرة عليه.

ونحن ندلّ أوّلاً على أنه تعالى ما كلّف الفعل إلا القادر عليه، ثم ننبّه من بعد على قبح تكليف ما لا يطاق. وإنما قلنا: إنه تعالى ما كلّف إلا القادر، لأنا بيّنّا من قبل أن القدرة ليست إلا صحّة البنية، والله تعالى ما كلّف إلا صحيح البنية عندنا وعندهم. ألا ترى أنه لا بدّ من أن يكون بحيث يصحّ أن يخلق[١٤٠٠] فيه القدرة عندهم، وصحّة البنية شرط[١٤٠١] لوجود القدرة؟ ولهذا لم يكلّف الله تعالى الزمن القيام في الصلاة ولا العاجز السعي إلى الجمعة ولا المقعد الذي لا يستمسك على الراحلة الحجّ، وكذلك لم يكلّف من لا يتمكّن من الفعل بغير القدرة ذلك الفعل، ولم يكلّف من لا مال له الإنفاق منه ومن لا نصاب له الزكاة. فصحّ أنه تعالى ما كلّف إلا القادر وإلا المتمكّن من الفعل. وقال تعالى ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إلاَّ وُسْعَهَا﴾ (٢ البقرة ٢٨٦) والوسع دون الطاقة، وقال تعالى ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إلاَّ مَا آتَاهَا﴾ (٦٥ الطلاق ٧).

فأما[١٤٠٢] قبح تكليف ما لا يطاق فالعلم به ضروري، سواء قُدّر صدوره من الواحد منّا أو من البارئ تعالى[١٤٠٣]، بل تقديره منه تعالى مع غناه عنه ومع صفاته[١٤٠٤] العُلى وكونه أعلم الحاكمين يقضي العقل[١٤٠٥] أنه أقبح وأسمج، والدافع لهذا العلم شاهدًا وغائبًا مكابر. وقد قال أصحابنا: إن العلم بقبحه ضروري[١٤٠٦] في الشاهد، وفي الغائب مكتسب. قالوا: ووجه اكتسابه أنّا نعلم أنه إنما قبح في الشاهد لكونه تكليف ما لا يطاق، ثم نعدّيه إلى الغائب. ولقائل أن يقول: إن العلم بأن كلّ[١٤٠٧] تكليف ما لا يطاق

---

١٣٩٨ العبد: العباد، ج.

١٣٩٩ تكليف: التكليف، ا.

١٤٠٠ من أن يكون بحيث يصح أن يخلق: أن يكون بحيث يصح أن خلق، ج.

١٤٠١ شرط: شرطا، ا ج.

١٤٠٢ فأما: وأما، ج.

١٤٠٣ البارئ تعالى: البارئ، ا؛ الله تعالى، ج.

١٤٠٤ صفاته: + تعالى، ج.

١٤٠٥ العقل: –، ج.

١٤٠٦ بقبحه ضروري: بقبحه به ضروري، ب؛ ضروريا، ج.

١٤٠٧ كل: –، ج.

قبيح هو علم ضروري، كالعلم بأن كلّ ظلم صدر ممن يمكنه التحرّز منه لكونه ظلمًا فهو[1408] قبيح. والعلم بالمعيَّن من هاتين الجملتين لا يحتاج إلا[1409] إلى أن نعلم أنه تكليف ما لا يطاق وأنه ظلم ممن يمكنه التحرّز منه، فإذا كنّا نفرض وقوع تكليف ما لا يطاق منه تعالى فكيف يصحّ منّا[1410] أن نشكّ في أنه يحسن منه[1411] حتّى نحتاج إلى استدلال لنعلمه قبيحًا منه تعالى[1412]؟ إلا أن يعنوا بكونه مكتسبًا أنّا[1413] عند تقديرنا ذلك تكليف ما لا يطاق نجده داخلاً في العلم المجمل[1414] الضروري، وهذا مما لا ينكر.

ولمّا لم[1415] يمكن القوم دفع ذلك كابر بعضهم فقال[1416]: إن تكليف ما لا يطاق حسن، وقال بعضهم بالبدل عن الثابت، ومعنى ذلك هو أنّهم قالوا: إن الكافر يمكنه أن يفعل الإيمان بدلاً من الكفر بشرط أن لا يكون كان الكفر وبشرط أن لا يكون كان الإيمان. قالوا: وليس هذا تكليفًا[1417] للجمع بين الكفر والإيمان. وهذا لا يصحّ لأن الكافر إنما يصحّ منه الإيمان بأن يؤمن من بعد الكفر أو بأن يقدّر كفره غير موجود، وكذلك كفره من [بعد] إيمانه، فيصحّ[1418] منه أن يفعل كلّ واحد منهما بدلاً من الآخر. فأما صحّة الإيمان مع وجود الكفر ومع كون قدرة الكفر موجبة له فليس إلا اجتماع الكفر والإيمان. ولا[1419] ينفعهم قولهم: بشرط أن لا يكون كان الكفر، لأن الشرط لا مدخل له في الثابت. ولهذا ألزمهم شيوخنا جواز البدل عن صفات الله تعالى الواجبة الثابتة له تعالى، فقالوا: لو جاز البدل عن الثابت لجاز أن يكون تعالى

---

١٤٠٨ فهو: هو، ج.

١٤٠٩ إلا: –، ا.

١٤١٠ يصح منا: يحسن منا، ا؛ يصح منه، ج.

١٤١١ في أنه يحسن منه: انه يحسن منه، ا؛ في انه يحسن منه تعالى، ج.

١٤١٢ إلى استدلال لنعلمه قبيحًا منه تعالى: لاستدلال لنعلمه قبيحا منه تعالى عن ذلك، ا.

١٤١٣ أنا: بأنا، ا ب ج.

١٤١٤ المجمل: مجمل، ج.

١٤١٥ لم: –، ا.

١٤١٦ فقال: وقال، ا.

١٤١٧ تكليفًا: تكليف، ا ب ج.

١٤١٨ فيصح: فصحح، ج.

١٤١٩ ولا: فلا، ج.

غير قديم بشرط أن لا يكون كان قديمًا، وغير قادر[1420] بشرط أن لا يكون كان قادرًا، إلى غير ذلك من صفاته تعالى، ومن الأشياء التي علمنا ثبوتها ووجودها[1421].

واحتجّ المخالف بأنه تعالى كلّف الملائكة ما لا يطيقونه لقوله تعالى[1422] ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٢ البقرة ٣١) ولم يكن الإنباء عنها[1423] في مقدورهم. والجواب أن ذلك ليس بتكليف، وإنما هو تحدٍّ لهم وبيان عن[1424] عجزهم، ولهذا لم يكن الملائكة عصاة له تعالى بأن لم يفعلوا ذلك الإنباء، وعلى أنه كان في مقدورهم[1425] الإنباء عنها، غير أنهم لم يكونوا عالمين بها، وعندهم أن تكليف من لا يتمكّن من العلم بما كلّف قبيح.

وألزمهم شيوخنا[1426] على تجويز تكليف من[1427] لا قدرة له على الفعل[1428] تجويز تكليف الزمن السعي وتكليف العاجز الفعل والأعمى نقط المصاحف[1429] على جهة الصواب، ومن لا يد له البطش وتكليف الجماد الأفعال. وقد حكينا أن بعضهم جوّز ذلك إلا تكليف الجماد، وبعضهم لم يجوّز[1430] ذلك وفرّق بين هذه المسائل وبين من لا قدرة له على الفعل، وقالوا في الفرق بأن[1431] من لا قدرة له يجوز منه الفعل ويُتوهّم منه، وليس كذلك من ألزمتموه. فيقال لهم: أيجوز من الكافر الإيمان ويتوهّم منه[1432] بأن يوجد فيه القدرة[1433] أو من دون القدرة؟ فإن قالوا بأن يوجد فيه القدرة، قيل: فكذلك يجوز ويتوهّم الفعل ممن ألزمناكم بأن توجد فيه القدرة والآلات[1434] والعلم،

---

١٤٢٠ لا يكون كان قديمًا وغير قادر: يكون كان قديمًا وقادر، ج.

١٤٢١ ثبوتها ووجودها: وجودها وثبوتها، ا.

١٤٢٢ لقوله تعالى: بقوله، ج.

١٤٢٣ عنها: عنهم، ج.

١٤٢٤ عن: -، ا ب.

١٤٢٥ مقدورهم: مقدرهم، ب.

١٤٢٦ شيوخنا: مشايخنا، ج.

١٤٢٧ تكليف من: من، ا؛ تكليف ما، ج.

١٤٢٨ على الفعل: لفعل، ا.

١٤٢٩ المصاحف: المصحف، ج.

١٤٣٠ يجوز: يجز، ا ب ج.

١٤٣١ بأن: إن، ج.

١٤٣٢ وليس ... منه: -، ج.

١٤٣٣ فيه القدرة: القدرة فيه، ج.

١٤٣٤ بأن توجد فيه القدرة والآلات: لين توجد فيهم القدرة والات، ج.

ولا فرق بينه[1435] وبين الكافر. وإن قالوا: يتوهّم منه من دون القدرة، كانوا قد صحّحوا وجود الفعل من دون قدرة[1436]، وفيه إبطال الطريق إلى إثبات القدرة.

وقالوا أيضًا: إن الكافر قادر مخلّى غير ممنوع ولو شاء لفعل، وليس كذلك من ألزمتموه. قيل لهم: إن من لا يقدر على الفعل لا يصحّ أن يقال فيه[1437] أنه قادر مخلّى لو شاء لفعل، فإن عنيتم بهذه الألفاظ أنه يتوهّم فيه ذلك بشرط وجود القدرة فيه كان الإلزام فيه[1438] ما تقدّم. ولهم فرق بديع، قالوا: إنما يحسن تكليف الكافر[1439] بالإيمان لأنه مشغول بضدّه وهو الكفر، وليس كذلك الزمن والعاجز. فيقال لهم: أليس الكافر شارك الزمن والعاجز في أنه لا قدرة له على الإيمان وزاد عليهما بأن خلق فيه الكفر الذي هو ضدّ الإيمان وقدرة الكفر التي هي ضدّ قدرة الإيمان؟ فكان الكافر أسوأ حالاً منهما وأدخل في تعذّر الإيمان عليه، فكيف يحسن[1440] تكليفه دون تكليفهما؟ وهل قولكم في ذلك إلا كمن يقول: إنه لا يحسن من المولى أن يكلّف عبده تسخين الماء في تنّور لا نار فيه، ويحسن منه أن يكلّفه التسخين في تنّور فيه ثلج وجمد[1441]، ويجعل العلّة في حسن ذلك أنه كلّفه التسخين مع أن في التنّور ما[1442] يضادّ التسخين؟

ويقال[1443] لهم على قولهم بقبح تكليف الجماد وقولهم فيه أنه لا يتوهّم منه فعل: أليس توهُّم الفعل من المكلّف به عندكم هو أن يصحّ خلق الفعل وقدرة الفعل فيه[1444]؟ والله تعالى قادر على ذلك بواسطة إحياء الله تعالى[1445] الجماد، فلزمكم أن تجوّزوا تكليفه، ثم معاقبته على أن لم يفعل. ويقال لهم: إن كان الجماد لا يتوهّم منه فعل

---

١٤٣٥ بينه: بينهم، ا ب.

١٤٣٦ وجود الفعل من دون قدرة: منه وجود الفعل من دون القدرة فيه، ج.

١٤٣٧ فيه: –، ب.

١٤٣٨ فيه: –، ج.

١٤٣٩ يحسن تكليف الكافر: حسن تكليف الكافر، ب؛ لم يحسن تكليفه، ج.

١٤٤٠ يحسن: حسن: ب ج.

١٤٤١ ثلج وجمد: ثلج، ب؛ الثلج وجمد، ج.

١٤٤٢ أن في التنور ما: انه في التنور لا، ج.

١٤٤٣ ويقال: يقال، ج.

١٤٤٤ فيه: –، ج.

١٤٤٥ تعالى: –، ج.

فجعلُ القديم محدثًا والمحدث قديمًا لا يُتوهّم أصلاً من كلّ قادر، فلماذا حسّنتم ورود التكليف بذلك؟

والمخالفون تعلّقوا في نصرة[1446] قولهم بأن الله تعالى علم من الكافر أنه لا يؤمن، فلو قدر على الإيمان لقدر على قلب علمه تعالى. والجواب عن هذا قد تقدّم.

وهذا هو تمام القول في أبواب التكليف. ويتّصل به الكلام في اللطف، فإنه يجب لمكان التكليف[1447] على ما سنبيّن ذلك[1448] إن شاء الله تعالى.

## الكلام في الألطاف

اعلم أن اللطف[1449] على ضربين، أحدهما يختار عنده المكلّف الطاعة، ويسمّى توفيقًا، أو عنده يترك القبيح، ويسمّى عصمة، والثاني يقرّب من الطاعة ويقوّي دواعيَه[1450] إليها، وإن كان لا يختارها عنده. وحدُّه هو ما يختار عنده المكلّف الطاعة أو يقرب منها مع تمكّنه في الحالين[1451]. وقد دخل في قولنا: يختار عنده الطاعة، فعل الملطوف فيه وترك القبيح. وقولنا: مع تمكّنه في الحالين[1452]، احترازًا عن التكليف الذي[1453] يطيع فيه المكلّف، لأن ذلك تمكين، واللطف لا بدّ أن[1454] يكون أمرًا زائدًا على التمكين من الفعل المكلّف به.

والمفسدة تقابل اللطف، وهي على ضربين، مقرّبة أو يختار عندها الفعل، وحدُّها هي ما عنده يختار المكلّف[1455] المعصية أو يكون أقرب مع تمكّنه في الحالين، والثواب في الفعل المكلّف به واحد. وقولنا: مع تمكّنه في الحالين[1456]، احترازًا[1457] عن التكليف أو

---

١٤٤٦ في نصرة: بنصرة، ج.

١٤٤٧ فإنه يجب لمكان التكليف: لانه تبع للتكليف، ج.

١٤٤٨ ذلك: –، ج.

١٤٤٩ اللطف: الصف، ج.

١٤٥٠ دواعيه: داعيه، ب.

١٤٥١ الحالين: + (حاشية) أي مع عدم اللطف ووجوده، ب.

١٤٥٢ الحالين: + (حاشية) أي مع عدم اللطف ووجوده، ا.

١٤٥٣ عن التكليف الذي: من التكليف، ج.

١٤٥٤ تمكين واللطف لا بد أن: يمكن واللطف لا بد من أن، ؛ تمكين العلف لا بد ان، ج.

١٤٥٥ عنده يختار المكلف: يختار المكلف عندها، ؛ يختار عندها المكلف، ج.

١٤٥٦ الثواب ... الحالين: –، ج.

١٤٥٧ احترازًا: احتراز، ج.

عن[١٤٥٨] الزيادة في التكليف إذا كان المعلوم أنه يعصي عنده[١٤٥٩]، لأن الزيادة في التكليف كالتكليف المبتدأ، والمفسدة زائدة[١٤٦٠] على التكليف. وقد بيّنا فيما تقدّم أنه لا بدّ من أنه[١٤٦١] يشرط فيه تساوي الثواب في الحالين، والمعلوم أنه يعصي في زيادة التكليف، فأما إذا زاد[١٤٦٢] التعريض للثواب لم يكن مفسدة، وإن عصى فيه.

ومن حقّ اللطف أن يكون حسنًا، لأنا نتكلّم في اللطف الذي هو من فعل الله تعالى أو يُفعل[١٤٦٣] بأمره، والله تعالى لا يفعل إلا الحسن ولا يأمر إلا بالحسن، ومن حقّه أن يكون بينه وبين الملطوف فيه مناسبة وتعلّق لولاه لم يكن بأن يكون[١٤٦٤] لطفًا فيه أولى من أن لا يكون، أو يكون[١٤٦٥] لطفًا في غيره. ومن حقّه أن يكون معلومًا للمكلّف ويعلم تعلّقه بالملطوف فيه إما على[١٤٦٦] جملة أو تفصيل، وقد يقوم الظنّ في ذلك مقام العلم، لأنه لولا ذلك لم يجز أن يكون داعيًا له إلى الملطوف فيه.

## باب القول في وجوب اللطف

ذهب جمهور العلماء إلى أن اللطف واجب على المكلِّف كوجوب التمكين[١٤٦٧]، إلا بشر بن المعتمر، فإنه قال: إنه[١٤٦٨] لا يجب اللطف على المكلِّف، وحكي عنه أنه رجع عن ذلك وقال بوجوبه.

واستدلّوا لوجوبه بأن المكلِّف يريد الطاعة من المكلَّف و[هو] مريد لصلاحه، ويعلم أنه ليس في فعل اللطف مضرّة ولا يؤدّي إلى ما لا يتناهى، وليس فيه وجه من وجوه القبح، وما كان كذلك فإنه يجب على المكلِّف أن يفعله. أما كونه[١٤٦٩] مريدًا

١٤٥٨ أو عن: وعن، ج.
١٤٥٩ عنده: عندهم، ج.
١٤٦٠ زائدة: زيادة، ا.
١٤٦١ أنه: أن، ج.
١٤٦٢ زاد: ازاد، ا.
١٤٦٣ يفعل: نفعله، ج.
١٤٦٤ يكون: يكن، ا.
١٤٦٥ أن لا يكون أو يكون: الا يكون ويكون، ا؛ ان لا يكون ويكون ج.
١٤٦٦ على: –، ج.
١٤٦٧ كوجوب التمكين: –، ج.
١٤٦٨ إنه: –، ج.
١٤٦٩ كونه: + تعالى، ا.

للطاعة فلا شبهة فيه، لأنه إذا كان مكلّفًا للطاعة فلا بدّ من أن يريدها، وهو تعالى عالم بكلّ شيء، فلا بدّ من أن يعلم أنه لا مضرّة فيه وأنه ليس فيه وجه من وجوه القبح.

وإنما قلنا: إن المكلّف[١٤٧٠] بهذه الصفات، لأن المسألة مفروضة فيما إذا كان اللطف بهذه الصفات، وعلمه تعالى كذلك. وإنما قلنا: إن ما هذه[١٤٧١] حاله فإنه يجب فعله على من يريد الطاعة، لأن إرادته لها تدعوه إلى فعل ما يحصل عنده[١٤٧٢] مراده، ولا صارف يصرف عن فعله، فلو لم يفعله لدلّ على أنه ليس بمريد للطاعة وأنه ناقض لغرضه، فلزم فعله. ألا ترى أن من علم في ولده أو ظنّ أنه، إن[١٤٧٣] رفق به، فعل ما يريده منه، وعلم أن[١٤٧٤] ليس فيه مضرّة على أحد وليس فيه وجه قبح وأنه[١٤٧٥] متى لم يرفق به دلّ ذلك على أنه لا يريد صلاحه، وما[١٤٧٦] دام مريدًا لصلاحه، فإن العقلاء يوجبون عليه الرفق به؟ وهذه الدلالة إنما تدلّ على أن المكلّف، ما دام مريدًا للطاعة، فلا بدّ[١٤٧٧] أن يفعله لقوّة دواعيه إليها[١٤٧٨]، ولأنه لا صارف له عنها، ولا تدلّ على أن للطف جهة وجوب في العقل[١٤٧٩]. وربما يسلّم الخصم هذا ويقول: إنه[١٤٨٠] كسائر الأفعال إذا دعا إليها الداعي ولم يصرف عنها[١٤٨١] صارف، فإن القادر يفعلها.

دليل آخر، وهو أن منع اللطف يجري مجرى منع التمكين مما كلّف، فكما يجب على المكلّف التمكين مما كلّف[١٤٨٢] فكذلك اللطف. وإنما قلنا: إنه يجري مجراه، لأن من

---

١٤٧٠ المكلف: اللطف، ا ج.

١٤٧١ هذه: هذا، ج.

١٤٧٢ عنده: عند، ج.

١٤٧٣ إن: –، ج.

١٤٧٤ أن: أنه، ج.

١٤٧٥ وأنه: فأنه، ج.

١٤٧٦ وما: ما، ج.

١٤٧٧ فلا بد: فانه لا بد من، ج.

١٤٧٨ إليها: + (حاشية) كالمباحات ليس لها وجه وجوب لكن إذا دعانا الداعي فإنا نفعلها، كذا هاهنا، ا ب.

١٤٧٩ للطف جهة وجوب في العقل: للطف جهة وجوب في الفعل، ب؛ اللطف جهة وجوب في العقل، ج.

١٤٨٠ إنه: أن، ج.

١٤٨١ عنها: –، ج.

١٤٨٢ التمكين مما كلف: التمكين، ا؛ مما كلف، ج.

دعا غيره ليتناول[١٤٨٣] طعامه وعلم أنه، إن[١٤٨٤] استبشر ولم يقطب[١٤٨٥]، فإنه يتناوله، ومتى قطب وجهه[١٤٨٦] لم يتناوله، فإنه لا فرق بين أن يقطب[١٤٨٧] وبين أن يغلق عليه الباب في أنه ناقض لغرضه في الحالين. وهذا الدليل يقرب من الأوّل، لأنه يقال للشيوخ: أليس[١٤٨٨] الإحسان غير واجب على المحسن؟ فلا بدّ من: بلى، فيقال: فإذا[١٤٨٩] كان التكليف إحسانًا لم يكن واجبًا على المكلّف، وكيف يجب عليه توابعه من التمكين واللطف؟ فإن قالوا: إن التكليف، وإن لم يكن واجبًا، إلا أنه إذا ابتدأ بهذا الإحسان وجب عليه إتمامه، وإنما يتمّ بفعل التمكين واللطف، فكانا واجبين، قيل لهم: ما تعنون بقولكم: يجب عليه إتمامه؟ إن عنيتم[١٤٩٠] أنه لا بدّ من أن يفعل إتمامه ما دام مريدًا للإحسان، وإلا كان ناقضًا لغرضه، كان مسلّمًا، ولكن هذا[١٤٩١] يرجع إلى من[١٤٩٢] توفّرت دواعيه إلى فعل ذي أجزاء، وكان[١٤٩٣] مقيمًا على غرضه في ذلك الفعل، فإنه لا[١٤٩٤] بدّ من أن يفعل أجزاءه ليتمّ غرضه منه، ولا يدلّ على أن ذلك جهة وجوب.

دليل آخر، وهو أن اللطف لو لم يجب على المكلّف لم يقبح منه فعل المفسدة، والعلم بقبح المفسدة ضروري، ولا فرق بين فعل ما يختار عنده[١٤٩٥] المكلّف المعصية وبين الإخلال بما يفعل عنده المكلّف المعصية[١٤٩٦]، فقبح أحدهما يدلّ على وجوب الآخر. ولقائل أن يقول: إن المفسدة من فعل المكلّف إنما تقبح لما في فعلها من[١٤٩٧]

---

١٤٨٣ ليتناول: لناول، ج.

١٤٨٤ إن: —، ج.

١٤٨٥ إن استبشر ولم يقطب: استبشر ولم يطل، ج.

١٤٨٦ قطب وجهه: قصب، ج.

١٤٨٧ يقطب: يقصب، ج.

١٤٨٨ أليس: أفليس، ج.

١٤٨٩ فإذا: إذا، ب.

١٤٩٠ عنيتم: + به، ج.

١٤٩١ هذا: مكرر في ب.

١٤٩٢ من: + (حاشية) ان، ا.

١٤٩٣ وكان: فكان، ج.

١٤٩٤ فإنه لا: فلا، ج.

١٤٩٥ فعل ما يختار عنده: ما يختار، ج.

١٤٩٦ المعصية: —، ب ج

١٤٩٧ من: أن من، ا.

نقض غرض المكلّف في الطاعة، فلا بدّ من أن لا يفعلها المكلّف، كما لا بدّ من أن[١٤٩٨] يفعل اللطف. وعندي أن الخلاف في وجوب[١٤٩٩] اللطف يجري مجرى الخلاف في العبارة، فإن من يقول بوجوبه يدلّ كلامه على أن المكلّف لا بدّ من أن يفعله، ومن لا يقول بوجوبه لا بدّ من أن يسلّم ذلك، ومن لا يقول بوجوبه ينبغي أن يعني به أنه ليس له جهة وجوب في نفسه كسائر الواجبات المختصّة بجهات الوجوب التي إذا[١٥٠٠] لم يفعلها من وجبت عليه استحقّ الذمّ على الإخلال بها، سواءً دعاه[١٥٠١] الداعي إلى فعلها[١٥٠٢] أو صرفه عنه صارف.

وأما[١٥٠٣] أصحابنا القائلون بوجوب الأصلح في الدنيا فقد قالوا بوجوب اللطف، واستدلّوا لوجوبه بأن الداعي يدعوه إلى فعله ولا صارف يصرفه[١٥٠٤] عن فعله، وهذا راجع إلى ما تقدّم.

قال أصحابنا: واحتجّ مَن أبى وجوب اللطف بأنه لو كان واجبًا على المكلّف لفعل من الألطاف في حقّ كلّ مكلّف ما عندها يؤمن وفعل الطاعات، وهذا يقتضي أن لا يكون في المكلّفين كافر[١٥٠٥] ولا فاسق. وأجابوه فقالوا: إن اللطف ليس بلطف لذاته ليلزم أنه متى فُعل في حقّ[١٥٠٦] كلّ أحد صلح عنده وفعل الطاعة، بل إنما يكون لطفًا لقرائن تقترن[١٥٠٧] به من أحوال المكلّف وغيرها، فإن كان مائلاً إلى الدين كان بعض الأفعال لطفًا له، وإن كان[١٥٠٨] نافرًا عن الدين لم تكن تلك[١٥٠٩] الأفعال لطفًا له كما تكون لطفًا للأوّل، ولهذا اختلفت[١٥١٠] ألطاف الشرع كالعبادات الشرعية في

---

١٤٩٨ أن: -، ب.

١٤٩٩ وجوب: -، ج.

١٥٠٠ التي إذا: الذي متى، ا.

١٥٠١ على الإخلال بها سواء دعاه: للاخلال بها سواء ادعاه، ج.

١٥٠٢ فعلها: فعالها، ا.

١٥٠٣ وأما: فأما، ب.

١٥٠٤ بأن ... يصرفه: -، ج.

١٥٠٥ كافر: لا كافر، ج.

١٥٠٦ حق: -، ب.

١٥٠٧ تقترن: تقرنه، ج.

١٥٠٨ مائلاً ... وإن كان: -، ج.

١٥٠٩ لم تكن تلك: كان بعض، ج.

١٥١٠ اختلفت: اختلف، ج.

الأوقات والمكلّفين، واختلف شرائع الأنبياء عليهم السلام. فإن قالوا: فلِمَ لم[١٥١١] يخلق الله تعالى العبيد متساوين[١٥١٢] في الأمزجة والهيئات التي عندها يميلون إلى الدين، فما يكون لطفًا لزيد[١٥١٣] يكون لطفًا لعمرو، فيكون كلّهم مجتمعين على الإيمان والطاعة؟ قيل له: إن الذي استكشفتَ عنه مما لا طريق للعبيد إلى العلم به على التفصيل، وإن[١٥١٤] كنّا نعلم على الجملة أنّ خلقهم مختلفين في أمزجتهم ونحلهم[١٥١٥] وقواهم وشهواتهم وغير ذلك من أحوالهم[١٥١٦] هو الذي تقتضيه الحكمة، لولا ذلك لما خلقهم الحكيم كذلك. وهذا هو جوابنا لمن يسأل فيقول: هلاّ خلق الكلّ بصفة الأنبياء، بل بصفة الملائكة، فتكون ألطاف الأنبياء والملائكة ألطافًا[١٥١٧] لهم، فلا يعصي الله أحد؟

وإذا صحّ الكلام في وجوب اللطف قلنا: الألطاف[١٥١٨] والمصالح على ضربين، أحدهما من فعل الله تعالى، والثاني من فعل المكلّف، والأوّل على ضربين، مصالح في الدنيا ومصالح في الدين، نحو الأمراض والآلام والمحن والغلاء في الأسعار والرخص فيها والأرزاق والآجال. وأما الألطاف من فعل العبد فهي العبادات[١٥١٩] الشرعية. وينبغي أن نتكلّم أوّلاً في المصالح التي هي من أفعاله تعالى في الدين وما يتّصل بها، ثم نتكلّم في مصالح الدنيا، ثم نتكلّم في المصالح من أفعال[١٥٢٠] العباد.

## باب القول في الآلام

اعلم أن الألم[١٥٢١] واللذّة من أظهر المدركات والمعلومات، فلا نحتاج في إثباتها إلى دلالة. فأما حقيقتها فقد قال[١٥٢٢] شيوخنا أن الألم لا ينفصل عن المدركات، إلا أنه

---

١٥١١ فلم لم: فلم، ج.
١٥١٢ متساوين: متساويين، ب.
١٥١٣ لزيد: + فقد، ج.
١٥١٤ وإن: وإنا، ا.
١٥١٥ ونحلهم: وأحوالهم، ا.
١٥١٦ أحوالهم: أحويهم، ج.
١٥١٧ ألطافًا: ألطاف، ج.
١٥١٨ الألطاف: للألطاف، ج.
١٥١٩ العبادات: الألطاف، ج.
١٥٢٠ أفعال: فعل، ج.
١٥٢١ الألم: الآلام، ج.
١٥٢٢ فقد قال: فقال، ا.

يدرك بمحلّ الحياة في محلّ الحياة وسائر المدركات تدرك في محلّها، والجسم يدرك في جهته، فلمّا انفصل عنها بهذا الحكم حدّوه بأنه الذي يدرك بمحلّ الحياة في محلّ الحياة[١٥٢٣]. ثم سألوا أنفسهم بأن اللذّة أيضًا تدرك بمحلّ الحياة في محلّ الحياة وليست بألم، وأجابوا بأن اللذّة عندنا من جنس الألم، إلا أنهما يفترقان باقتران الشهوة والنفار بهما، فمتى اشتهى إدراك ما يحلّ في محلّ الحياة كان لذّة، ومتى نفر عن إدراكه كان ألمًا. قالوا: ولهذا اشتهى الجرب ما يتولّد عن حكّه[١٥٢٤] في محلّ حياته فيلتذّ بذلك، وينفر عن إدراكه غير الجرب فيتألّم به. وينبغي أن يزاد في حدّ اللذّة بأنها هي[١٥٢٥] التي تدرك بمحلّ الحياة في محلّ الحياة: أو يدرك في محلّه إذا اشتهى إدراكه، لأنه متعارف بين الناس أنهم يسمّون[١٥٢٦] إدراك الحلاوة وغيرها لذّة إذا اشتهى ذلك. ويقال لهم على[١٥٢٧] قولهم أن جنسهما[١٥٢٨] واحد، فكان حدّهما واحدًا[١٥٢٩]: إن الأمر، وإن كان كذلك، إلا[١٥٣٠] أنهما يفترقان بالإدراك لما يقترن[١٥٣١] بهما، فكلّ واحد منهما كالنوع للجنس، فينبغي أن يزاد في حدّهما ما يقترن بهما، ولا يُنقض[١٥٣٢] حدّ كلّ واحد منهما بالآخر.

ثم اختلفوا في السبب المولّد للألم واللذّة، فعند أبي هاشم وقاضي القضاة أنهما يتولّدان عن الوهي، وهو تفريق بنية الحياة. وحكى قاضي القضاة عن الشيخ[١٥٣٣] أبي إسحاق بن عياش أن تفريق بنية الحياة هو الألم، لا أنه شيء يتولّد عنه، وهذا هو الذي نصرناه في المعتمد، وقلنا: إن الألم لو كان معنى غيره لصحّ أن يوجد تفريق بنية الحياة ولا يوجد الألم، أو يوجد الألم من دون تفريق[١٥٣٤] بنية الحياة. فإن قيل: إنما لا

---

١٥٢٣ الحياة: –، ج.

١٥٢٤ حكه: حله، ج.

١٥٢٥ بأنها هي: بانها، ب؛ انها هي، ج.

١٥٢٦ يسمون: يشتهون + (فوقه) خ، ج.

١٥٢٧ ذلك ويقال لهم على: ذلك له ويقال لهم على ان، ج.

١٥٢٨ جنسهما: جسمها، ج.

١٥٢٩ واحدًا: واحد ا ج.

١٥٣٠ إلا: –، ج.

١٥٣١ يقترن: يصرف، ج.

١٥٣٢ بهما ولا ينقض: بهما ولا ينتقض، ا؛ بهما ولا ينقض، ج.

١٥٣٣ الشيخ: –، ج.

١٥٣٤ تفريق: مكرر في ج.

ينفصلان لأن تفريق بنية الحياة يولّد الألم، قيل له: إنما يصحّ أن يقال: إنه يولّده إذا[١٠٣٥] علم انفصالهما، ثم يقال: إن الألم يوجد بحسبه، فيعلم حينئذ أنه متولّد عنه. فأما إذا لم ينفصلا كان القول بأنه متولّد عنه كالقول بأن الوهي يولّد شيئًا، ثم ذلك الشيء يولّد الألم.

فإن قيل: إن الألم يوجد[١٠٣٦] من دون التفريق أو لا يوجد بحسبه[١٠٣٧]، كالمنقرس والمصدّع يجد الآلام العظيمة ومَن لسعته العقرب وإن لم يجد التفريق، وإن[١٠٣٨] هو وجد التفريق فشيء يسير لا يكثر بحسب كثرة الألم، قيل له: هذا السؤال لا يصحّ وروده من شيوخنا، لأنه يفسد قولهم أن التفريق[١٠٣٩] يولّد الألم، وإن وجد من دونه أو لم يكثر بكثرته بطل قولهم أنه متولّد عنه. والجواب أنه لا بدّ فيما ذكرته من تفريق في الداخل وإن لم يتبيّن[١٠٤٠] في الظاهر. يبيّن هذا أنّا متى وضعنا اليد على الرأس المصدّع فإنّا نجد الصدمات داخل رأسه مما يتصاعد إليه من البخار، وكذلك من به وجع السنّ[١٠٤١]، وسمعتُ بعض الأطبّاء أنه يقول[١٠٤٢]: قد يكون في وجع الفاصل ما ينخلع به الأوصال، ومن لسعته[١٠٤٣] عقرب فما يجد من الألم ليس هو بالتفريق الحاصل[١٠٤٤] لغرز إبرته في الجلد، بل بما[١٠٤٥] يصيبه من السمّ عند الغرز[١٠٤٦]، فتتولّد التفريقات بعد ذلك من السمّ[١٠٤٧]، فيعظم الألم لذلك.

---

١٠٣٥ يولده إذا: يوجده إذ، ج.

١٠٣٦ يوجد: يولد، ج.

١٠٣٧ بحسبه: حتسه، ج.

١٠٣٨ وإن: فإن، ب.

١٠٣٩ التفريق: الغريق، ج.

١٠٤٠ يتبين: يبين، ج.

١٠٤١ السن: السمن، ج.

١٠٤٢ يقول: –، ١؛ كان، ب.

١٠٤٣ لسعته: لسعه، ج.

١٠٤٤ بالتفريق الحاصل: بالتفريق، ا؛ من التفريق الحاصل، ج.

١٠٤٥ بما: ما، ا.

١٠٤٦ من السم عند الغرز: عند الغرز من السم، ج.

١٠٤٧ فتتولد التفريقات بعد ذلك من السم: فتولدت تفريقات بعد ذلك، ج.

فإذا عرفت حقيقة الألم واللذّة[١٠٤٨]، وهما الأصل في المضارّ والمنافع، ثم ما يؤدّي إليهما ويتصل بهما ملحَق بهما في كونه[١٠٤٩] منفعة أو مضرّة، فيتّصل بالألم الغمّ والحزن والخوف، وهو أنه[١٠٥٠] إذا اعتقد أنه سيصل إليه ألم[١٠٥١] أو تفوته منفعة[١٠٥٢] فإن فواتها يجري مجرى الألم، ويتّصل باللذّة الفرح والسرور، وهو[١٠٥٣] أنه إذا اعتقد أنه ستصل[١٠٥٤] إليه لذّة أو ما يؤدّي إليها فانتظاره يجري مجرى اللذّة.

وذكر بعض الفلاسفة أن اللذّة ترجع إلى نفي المضارّ وهو الخلاص[١٠٥٥] عن المضارّ، وقد أبعد في هذا القول، لأنّا نجد اللذّة أمرًا ثابتًا كالألم، فلا فرق بين أن يقال: إن اللذة هي راحة عن مؤلم، بأولى من أن يقال: إن الألم هو[١٠٥٦] فوات اللذّة، لأن[١٠٥٧] أحدنا يدفع مضرّة الجوع بالطعام الخشن التافه فتزول مضرّة الجوع، كما يدفعه بالأطعمة الناعمة، ونجد الفصل بينهما في الالتذاذ[١٠٥٨]، فلو لم تكن اللذّة إلا راحة عن مؤلم لما وجد الفصل بينهما في الالتذاذ[١٠٥٩]. ولأن الناس يجتهدون في أن يزيدوا[١٠٦٠] في ملاذهم بالأدوية وتنقية المعدة وبالأدوية التي تزيد في الباه، والحكماء وافقوهم وصنّفوا في ذلك. أفترى العقلاء والحكماء[١٠٦١] يسعون في أن يوقعوا أنفسهم في المضارّ، ثم يجتهدون في الخلاص منها بالأدوية؟ فإن كان الأمر كذلك فهلاّ خنقوا أنفسهم حتى

---

١٠٤٨ واللذة: واللذة، ج.

١٠٤٩ بهما في كونه: في كونها بهما، ج.

١٠٥٠ والحزن والخوف وهو أنه: او الحزن والخوف وهذا، ج.

١٠٥١ سيصل إليه ألم: يصل اليه غم، ج.

١٠٥٢ منفعة: منفعته، ب.

١٠٥٣ الفرح والسرور وهو: والفرح والسرور وهذا، ج.

١٠٥٤ ستصل: تصل، ب.

١٠٥٥ إلى نفي المضار وهو الخلاص: بها إلى نفي المضار وهو الاخلاص، ج.

١٠٥٦ من أن يقال إن الألم هو: –، ا.

١٠٥٧ لأن: ولان، ج.

١٠٥٨ في الالتذاذ: بالالتذاذ، ج.

١٠٥٩ وجد الفصل بينهما في الالتذاذ: هذا الفصل بينهما بالالتذاذ، ج.

١٠٦٠ يزيدوا: يزيدون، ج.

١٠٦١ والحكماء: –، ج.

إذا كُربت أرواحهم أرسلوا أنفسهم ليستريحوا عن ذلك فيعدّونه[١٥٦٢] لذّة، إلى غير ذلك من تحويع النفس وما أشبه[١٥٦٣] ذلك؟

وإذ قد ثبت حقيقة الألم واللذّة قلنا: اختلف الناس في قبح الآلام، فقالت الثنوية بقبح جميعها، وقالت[١٥٦٤] المجبرة بحسن جميعها من الله تعالى[١٥٦٥]، وقال غير هؤلاء بحسن بعضها وقبح البعض. ثم اختلفوا، فقالت البكرية وأهل التناسخ أنه لا يحسن منها إلا المستحقّ، وما عداه فهو قبيح، وقال شيوخنا: إنه يحسن[١٥٦٦] منها المستحَقّ كعقاب العاصي[١٥٦٧] وذمّ المسيء[١٥٦٨] وإن كان يضرّه ذلك، ويحسن ما[١٥٦٩] فيه نفع موفٍ[١٥٧٠] عليه أو دفع ضرر أعظم منه، معلومًا كان النفع أو دفع الضرر[١٥٧١] أو مظنونًا، كما يحسن منهم إتعاب أنفسهم في طلب العلوم والأرباح[١٥٧٢] المظنونة والفصد والحجامة وشرب الأدوية الكريهة[١٥٧٣]، ويحسن ما كان دفعًا عن النفس، نحو أن ندفع من يريد قصدنا بالضرب أو القتل، ويحسن منها ما كان مفعولاً على مجرى العادة، كمن طرح صبيًّا في النار فأحرقه الله تعالى بها، فإنه يحسن منه[١٥٧٤] هذا الإحراق لأنه يجري مجرى فعل الطارح وفيه مراعاة العادة، إذ لا يجوز نقضها[١٥٧٥] في غير زمان الأنبياء عليهم السلام. ولهذا حدّوا الظلم بأنه كلّ ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر معلوم أو مظنون وليس بمستحقّ ولا مفعول دفعًا عن النفس، ولا على مجرى العادة.

---

١٥٦٢ فيعدونه: فيعدونه، ا ج؛ فيعده، ب.

١٥٦٣ تحويع النفس وما أشبه: تحويع النفس وما اشبهه، ا؛ تحريع النفس ولما اشبه، ب.

١٥٦٤ وقالت: وقال، ج.

١٥٦٥ جميعها من الله تعالى: من الله تعالى جميعها، ج.

١٥٦٦ إنه يحسن: –، ج.

١٥٦٧ العاصي: + (حاشية) ع الكفر، ا.

١٥٦٨ المسيء: المستحق، ا ب؛ + (حاشية) المسيء، ا.

١٥٦٩ يضره ذلك ويحسن ما: يغمه ذلك ويحسن منا، ج.

١٥٧٠ موف: يوفي، ا؛ مرفي، ب ج.

١٥٧١ كان النفع أو دفع الضرر: كالنفع أو دفع الضرر، ا؛ كان النفع أو دفع ضرر، ب.

١٥٧٢ إتعاب أنفسهم في طلب العلوم والأرباح: اتعاب انفسهم في طلب العلوم، ج.

١٥٧٣ وشرب الأدوية الكريهة: وشريب الادوية الكريهة، ب؛ وشرب الادوية الكريه، ج.

١٥٧٤ بها فإنه يحسن منه: فانما يحسم منه تعالى، ج.

١٥٧٥ نقضها: بعضها، ج.

## باب في الوجه الذي له يقبح[١٥٧٦] الألم

ذهبت الثنوية إلى أنه يقبح لكونه ألمًا ومضرّة، وقد[١٥٧٧] ظهر بطلان هذا لما[١٥٧٨] تقدّم أن كثيرًا من المضارّ والآلام تحسن. وقال الشيخ أبو علي: إنه لا يقبح إلا لكونه ظلمًا فقط. ومن الناس من يشرط في قبح الظلم أن يكون صادرًا ممّن يعلم كونه ظلمًا أو يتمكّن من العلم بكونه ظلمًا، ولذلك قال هذا القائل: إن الظلم لا يقبح من الساهي والبهيمة والصبي والمجنون. قال قاضي القضاة: وقد قال أبو هاشم بذلك، وهو[١٥٧٩] الذي نصرناه في كتاب المعتمد. قال قاضي القضاة[١٥٨٠]: والصحيح أنه يقبح الظلم من هؤلاء، إلا أنهم لا يستحقّون به الذمّ، لأن لاستحقاقه شرطًا زائدًا[١٥٨١]، وهو أن يمكن فاعله[١٥٨٢] الاحتراز منه لكونه ظلمًا. وحكي عن الشيخ أبي هاشم أن الألم يقبح أيضًا لكونه عبثًا، ومثّل ذلك بمن يخلّص غيره من الغرق بشرط أن يكسر[١٥٨٣] يده، ولا منفعة له في كسر يده ولا غرض، أو استأجره[١٥٨٤] ليروّح الهواء ووفاه[١٥٨٥] أجره ولا غرض له، إلى ما أشبه ذلك، فإنه يقبح لكونه عبثًا لأنه[١٥٨٦] خرج عما فيه من النفع أو دفع الضرر عن[١٥٨٧] كونه ظلمًا.

والذي يدلّ على أنه لا بدّ من أن يشرط في قبح الظلم[١٥٨٨] أن يتمكّن فاعله من التحرّز منه لكونه ظلمًا أن[١٥٨٩] حقيقة قبح الفعل ليس إلا هذا الحكم، وهو أنه[١٥٩٠] ليس

---

١٥٧٦ له يقبح: يقبح له، ج.

١٥٧٧ وقد: وقل، ج.

١٥٧٨ لما: بما، ا.

١٥٧٩ وهو: وهذا هو، ب.

١٥٨٠ وقد قال أبو هاشم ... قال قاضي القضاة: — ج.

١٥٨١ لأن لاستحقاقه شرطًا زائدًا: لاستحقاقه شرط زائد، ج.

١٥٨٢ أن يمكن فاعله: تمكن فاعله من، ا.

١٥٨٣ يكسر: + عنيه، ج.

١٥٨٤ استأجره: ستأجره، ا.

١٥٨٥ ووفاه: أو وفاه، ج.

١٥٨٦ لكونه عبثًا لأنه: منه لكونه عبثا الا انه، ا.

١٥٨٧ عن: من، ب.

١٥٨٨ يشرط في قبح الظلم: يشترط في قبح الظلم، ا؛ يشر في قبح الظلم، ب.

١٥٨٩ أن: إذ، ج.

١٥٩٠ أنه: أن، ج.

لفاعله أن يفعله ومتى فعله كان له مدخل في استحقاق الذمّ به[١٥٩١]، وهذا الحكم لا يتصوّر إلا فيمن هو متمكّن من التحرّز منه، فيقول له العقلاء: لِم فعلته و لم يكن لك فعله لعلمك بكونه ظلمًا أو تجويزك أن[١٥٩٢] يكون ظلمًا؟ فأما من لا يتمكّن من التحرّز منه ففِعله بمنــــزلة سقوط ثمرة من شجرة فيتألّم به إنسان، فإنّ عند العقلاء لا يمكن أن يقال لها: لِم سقطت؟ أو يجدوا لذلك مدخلاً للذمّ من عقولهم. فإن قيل: ولِم قلتم: إن قبح الفعل ليس بأزيد مما قلتم، قيل له: إن العلم بأن الظلم الذي ذكرناه قبيح هو[١٥٩٣] ضروري، والحكم الذي ذكرناه[١٥٩٤] ضروري أيضًا، فلا مقتضي لأزيد منه[١٥٩٥].

فإن قيل: إذا جاز أن يكون في الظلم ما ليس بقبيح فجوّزوا ما يقوله المجبرة من أنه تعالى يفعل الظلم ولا يقبح منه، قيل له: إنه إذا كان شرط قبحه حاصلاً فيه تعالى على أبلغ الوجوه لم يلزم أن نجوّز ما قالوه، بل نقول بأنه[١٥٩٦] تعالى لو فعله لكان منه أقبح مما لو وقع من غيره لعلمه به وغناه عنه. فإن قيل: ألستم تقولون أن العلم بأن كلّ ظلم قبيح هو علم ضروري، فإذا قلتم: إن فيه ما لا يقبح، لم يكن هذا علمًا أصلاً؟ قيل: إن العقلاء، لمّا حكموا بأن كلّ ظلم قبيح، علمنا أنهم عنوا به ما يُتصوّر فيه[١٥٩٧] القبح دون ما لا يتصوّر فيه، وقد بيّنا أن القبح الذي فسّرناه لا يتصوّر إلا في فعل من يتمكّن من التحرّز منه لكونه ظلمًا، فصحّ أن ما[١٥٩٨] ذكرناه من الشرط في قبحه مشروط فيه عند العقلاء، وإن لم يصرّحوا به.

فإن قيل: إن وجه القبح كالعلّة في القبح، فلا يتصوّر أن يكون الفعل ظلمًا مع أنه جهة في قبحه ثم لا يقبح، قيل له: إن المؤثّرات تَدخلها في أحكامها الشروط، وتعترض لأحكامها الموانع، فكذلك جهات القبح. يبيّن هذا أن الظلم إذا كان صغيرًا لم يُستحقّ به الذمّ، وإن كان مؤثّرًا في استحقاق الذمّ، فهلاّ جاز مثله في تأثيره في

---

١٥٩١ به: –، ب ج.

١٥٩٢ تجويزك أن: تجويز كان، ج.

١٥٩٣ هو: + علم، ج.

١٥٩٤ ذكرناه: + قبيح، ا ب.

١٥٩٥ ضروري ... منه: معلوم باضطرار ونجده تابعًا للعلم بكونه ظلما ولا مقتضي لما زاد على ذلك فيجب نفيه، ج.

١٥٩٦ بأنه: انه، ج.

١٥٩٧ فيه: –، ج.

١٥٩٨ أن ما: انما، ا.

القبح[١٥٩٩]؟ إلا أن أصحاب أبي هاشم لمّا اعتقدوا في جهات القبح[١٦٠٠] أنها كالحالة للفعل وأن المؤثّر فيه هو[١٦٠١] جهة القبح، لم يجوّزوا أن يحصل على جهة[١٦٠٢] القبح ثم لا يقبح، فأما إذا تبيّن أن القبيح ليس إلا أنه ليس لفاعله أن يفعله إذا تمكّن من العلم بجهة قبحه صحّ أنه لا يقبح ممن لا يصحّ فيه هذا الحكم.

فأما ما[١٦٠٣] قاله الشيخ أبو هاشم من أنه قد[١٦٠٤] يقبح لكونه عبثًا فهو صحيح. وحكى قاضي القضاة عن أبي علي أنه قال فيما ذكره أبو هاشم من المثالين: إنما قبحا لكونهما ظلمين، فإن من كسر يد الغريق حتى خلّصه فقد ظلم نفسه حين[١٦٠٥] حرمها الشكر، ومن استأجر غيره ليروّح الهواء فقد ظلم نفسه لأنه يصل إليه غمّ بدفع الأجرة، وظلمه حيث منعه من الانتفاع بفعله[١٦٠٦]. قال قاضي القضاة: وهذا[١٦٠٧] لا يصحّ، لأنه إنما يصحّ أن يقال: حرم نفسه الشكر، إذا أوجد سبب الشكر فأبطله[١٦٠٨]، وهو لم يوجد سببه حين شرط عليه كسر اليد، ولهذا نقول: إنه لو لم يكسرها فإنه لا يستحقّ الشكر، ولو سرّ بكسر اليد[١٦٠٩] لم يحسن أيضًا ولم يخرج عن كونه[١٦١٠] عبثًا، لأن هذا السرور غير معتبر في حسن هذا الكسر، فهو بمنـــزلة سرور السوداوي.

ولقائل أن[١٦١١] يقول: إن غرض الشيخ أبي علي[١٦١٢] بقوله: حرم نفسه الشكر، أنه كان يمكنه أن يفعل التخليص[١٦١٣] لأجل الإحسان، فلما لم يفعله لهذا الوجه قال: حرم

---

١٥٩٩ في القبح: للقبح، ا.

١٦٠٠ القبح: + (حاشية) خ الافعال، ب.

١٦٠١ هو: –، ج.

١٦٠٢ جهة: وجه، ج.

١٦٠٣ ما: –، ا.

١٦٠٤ من أنه قد: رحمه الله انه، ج.

١٦٠٥ حين: حيث، ج.

١٦٠٦ بفعله: به، ا.

١٦٠٧ وهذا: هذا، ب.

١٦٠٨ أوجد سبب الشكر فأبطله: اوجد سبب الشكر وابطله، اذ وجد سبب الشكر فابطله، ج.

١٦٠٩ كسر اليد ولهذا ... بكسر اليد: للشكر لليد، ج.

١٦١٠ عن كونه: بكونه، ا ب.

١٦١١ أن: –، ا.

١٦١٢ أبي علي: + رحمه الله، ج.

١٦١٣ التخليص: التخلص، ب ج.

نفسه الشكر[١٦١٤]. والصحيح أن يقال: إنّا لو قدّرنا انتفاء[١٦١٥] الوجوه التي ذكرناها في كاسر اليد وفي مروّح الهواء فإنّا نجد في عقولنا قبح فعليهما، ولا وجه لقبح ذلك إلا كون الفعل عبثًا.

وحكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي هاشم[١٦١٦] أنه قال في البغداديّات أن الألم يقبح لكونه ضررًا، قال: ولهذا مَن باع ثوبه بثمن مثله لا يقال: أضرّ بنفسه. وقال في العقاب: إنه ليس بضرر لتعجّل العاصي اللذّة بالمعصية في الدنيا. ثم ألزمه قاضي القضاة: إذا تحمّل التاجر المشاقّ لرجاء الربح، ثم لم يربح، أو شرب دواءً كريهًا ولم ينفعه واستضرّ[١٦١٧] به، فإنه يحسن منه ذلك، وإن كان ضررًا. فإن قال: إنه[١٦١٨] يسرّ في حال المشقّة والشرب[١٦١٩]، فيخرج من كونه ضررًا، قيل له: فينبغي أن يعتبر[١٦٢٠] مقدار ذلك السرور، فإن كان موفيًا على المضرّة حسن، وإلاّ فلا، ومعلوم أن ذلك غير معتبر. وألزمه عقاب اليهود والنصارى على عبادتهم، وإن لم يكن فيها لذّة.

وقلنا نحن في المعتمد أن كون الألم ضررًا ليس بصفة له، وإنما يسمّى بذلك لفوات النفع ودفع الضرر عنه[١٦٢١]، ولهذا سُمّي فوات النفع ضررًا، لأنه يخلو عن نفع ودفع ضرر، وهذا في الحقيقة يرجع إلى أنه يقبح لكونه ظلمًا. يبيّن[١٦٢٢] هذا أنه يقال: إنّا نجد الألم والغمّ لا يتغيّران عن حالهما بما يحصل فيهما من نفع أو دفع ضرر، فكيف يصحّ أن يقال: إنما ليسا بضرر؟ فإن قال: أنا أشرط في كونه ضررًا أن لا يكون فيه نفع ولا دفع ضرر ولا كذا ولا كذا، قيل له: قد[١٦٢٣] قلتَ: إنه يقبح لكونه ظلمًا، غير أنك

---

١٦١٤ الشكر: —، ج.
١٦١٥ قدرنا انتفاء: قدمنا انتفى، ج.
١٦١٦ أبي هاشم: + رحمهما الله، ج.
١٦١٧ واستضر: أو استضر، ا.
١٦١٨ إنه: فإنه، ب.
١٦١٩ والشرب: أو الشرب، ا.
١٦٢٠ يعتبر: يعبر، ج.
١٦٢١ ودفع الضرر عنه: او دفع الضرر، ج.
١٦٢٢ يبين: بين، ج.
١٦٢٣ له قد: فقد، ج.

سلبت عنه اسم[١٦٢٤] الضرر بما يحصل فيه من نفع أو دفع ضرر، ولنا أن ننازعك في سلب هذه العبارة عنه أيضًا[١٦٢٥].

وإذا صحّ ما ذكرنا بطل قول الثنوية أن الألم[١٦٢٦] يقبح لكونه ألمًا وبطل ما فرّعوا على ذلك من إثبات صانع الآلام[١٦٢٧] غير صانع الملاذّ.

## باب في إبطال قول أهل التناسخ

اعلم أنهم بنوا قولهم هذا على أن الروح هو الحيّ وأنه المكلّف، وهو المطيع والعاصي، وقالوا أنه ينتقل في الهياكل. ثم اعتقدوا أن الألم لا يحسن إلا للاستحقاق، ولمّا رأوا الصبيّ يتألّم والبهيمة تتألّم قالوا أن روحه هو المتألّم وأنه عصى في هيكل آخر، فيعذّب في هيكل الصبيّ والبهيمة بمعاصيه في الهيكل الأوّل. وقد تقدّم بطلان هذا القول وأن[١٦٢٨] الحيّ هو الجملة، فبطل من هذا الوجه[١٦٢٩]، وبيّنا أيضًا أن الألم يحسن لوجه غير الاستحقاق، فبطل من هذا الوجه أيضًا.

فإن قيل: إنما يبطل قولهم إذا[١٦٣٠] بيّنتم أن الصبي يتألم وأن هذا الألم من فعله تعالى، يفعله بغير استحقاق، قيل له: إن البكرية في قولها أن الصبي لا يألم[١٦٣١] مكابرون، لأن كلّ عاقل يتذكّر أنه كان يألم[١٦٣٢] في حال صباه بالحجامة والضرب والأمراض، والآلام تابعة للأخلاط، فتكون الآلام[١٦٣٣] من فاعل الأخلاط، وهو الله تعالى. ولأنّا نجدها مخترعة فيهم، فنعلم أنها من فعله تعالى لعجز غيره من الاختراع، فصحّ أن قولهم يبطل بما ذكرناه.

---

١٦٢٤ اسم: ـ، ج.

١٦٢٥ عنه أيضًا: أيضا عنه، ج.

١٦٢٦ أن الألم: انه، ج.

١٦٢٧ الآلام: للألم، ج.

١٦٢٨ وأن: في أن، ج.

١٦٢٩ هذا الوجه: هذه الوجوه، ج.

١٦٣٠ إذا: إذ، ج.

١٦٣١ يألم: يتألم، ج.

١٦٣٢ يتذكر أنه كان يألم: يتذكر انه يالم: ا؛ يتذكر انه كان يتالم، ب؛ يذكر انه كان يالم، ج.

١٦٣٣ فتكون الآلام: فيكون الألم، ج.

ويلزم أهل التناسخ أن يتذكّر أحدنا أنه كان في دار الدنيا متصرّفًا زمانًا طويلاً، لأن الأمور العظام[١٦٣٤] المتطاولة في الأزمان لا ينساها العاقل، ومتى نسيها لم يبق[١٦٣٥] عاقلاً. فإن قالوا: إنما نسيها لأنه تخلّل بين الحالين زوال العقل، قيل لهم: إن العقل يزول بالنوم والإغماء، فإذا ثاب إلى العاقل فإنه لا يجوز أن ينسى ما كان فيه زمانًا طويلاً، ومتى نسي ذلك عدّه العقلاء غير عاقل.

ويلزمهم أن يحسن منّا أن نلعن الصبي المريض ونذمّه، بل يلزمهم أن نذمّ الأنبياء ونتبرّأ منهم إذا مرضوا، ويلزمهم[١٦٣٦] أن لا يكون في تكاليف المكلّفين تكليف شاقّ، لأن التكليف الأوّل يجب أن يكون غير شاقّ على قولهم، لأنه تتقدّمه[١٦٣٧] معصية فيعاقب بالتكليف الشاقّ، وإذا كان غير شاقّ فلمَ عصى فيه المكلّف إذ لا داعي له إلى المعصية لكونه مستغنيًا بالحسن عنها وكونه عالمًا بقبحها، ولا داعي له إلى الإخلال بالواجب لكونه غير شاقّ وعلمه بوجوبه؟ وإذا لم تقع معصية في أوّل التكليف فكذلك فيما بعده، لأنه لا استحقاق للعقاب[١٦٣٨] فيكلّف بعده الشاقّ. وإذا كانت التكاليف شاقّة، وتكليف الشاقّ كإنسزال الشاقّ، علمنا أنه إنما حسن[١٦٣٩] تعريضًا للنفع، على ما تقدّم.

## باب في أنه تعالى لا يفعل الأمراض والآلام إلا لمنفعة المؤلم[١٦٤٠]

اعلم أن الآلام من فعله تعالى[١٦٤١] لا تكون إلا حسنة ولا بدّ لها من وجه حسن، فإذا لم تحسن منه تعالى للاستحقاق إذا لم يجز أن يكون المؤلَم مستحقًّا كالصبيان ومن يجري[١٦٤٢] مجراهم كالصالحين، ولم يجز أن تحسن لدفع الضرر عن الصبيان ومن[١٦٤٣]

---

١٦٣٤ العظام: –، ج.

١٦٣٥ يبق: يكن، ج.

١٦٣٦ ويلزمهم: يلزمهم، ج.

١٦٣٧ تتقدمه: تقدمه، ج.

١٦٣٨ لا استحقاق للعقاب: لاستحقاق العقاب، ج.

١٦٣٩ الشاق عنسنا أنه إنما حسن: المشاق علمنا انه ما يحسن، ج.

١٦٤٠ لمنفعة المؤلم: لمنفعة، ا.

١٦٤١ الآلام من فعله تعالى: الالم من فعله تعالى، ا؛ الآلام، ج.

١٦٤٢ يجري: جرى، ا.

١٦٤٣ ومن: وما، ج.

يجري مجراهم وظنِّ النفع أو دفع الضرر عن المؤلم أو عنه تعالى، لأن ذلك يستحيل عليه، فلم[١٦٤٤] يبق إلا أنها تحسن[١٦٤٥] للنفع. وإنما قلنا: إنه لا يفعلها لدفع الضرر عنهم، لأن الضرر المدفوع لا يخلو[١٦٤٦] إما أن يكون من فعله تعالى أو من فعل غيره، فإن كان من فعله تعالى، وهو قادر على أن لا يفعله من دون هذا الضرر، لم يحسن منه[١٦٤٧] أن يفعله لذلك، سواءً كان الضرر المدفوع مساويًا لهذا[١٦٤٨] أو فوقه أو دونه. ولأن ابتداء الضرر بالصبي يكون ظلمًا، فلو آلمه ليدفع عنه الضرر صار في التقدير كأنه[١٦٤٩] ظلمه لئلا يظلمه، وهذا محال منه[١٦٥٠] تعالى. وإن كان ذلك الضرر من فعل غير الله تعالى[١٦٥١] لم يجز أن يفعله تعالى ليدفع عنه ضرر ذلك الظلم، لأنه تعالى قادر على منع ذلك الظالم من إيصال[١٦٥٢] الضرر إليه من دون هذا الضرر.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يفعل هذا المرض بالصبي[١٦٥٣] ليصير لطفًا للظالم في أن لا يظلم الغير[١٦٥٤] بالإيلام؟ قيل له: إنه لا يحسن منه تعالى إنـــزال الضرر بالصبي لنفع غيره أو دفع الضرر عنه، ولا يجوز أن يفعل تعالى مرض الصبي ومن يجري مجراه على مجرى العادة، لأنه لو لم يفعله لم تنتقض[١٦٥٥] عادة هذا إذا كان المؤلم غير مكلّف. فأما إذا كان مكلّفًا فإما أن يكون مستحقًا للعقاب أو غير مستحقّ له، فإن[١٦٥٦] كان مستحقًّا للعقاب جوّزنا أن يفعله تعالى به معاقبةً له، وذلك نحو مرض الكافر والفاسق، كما نقطع على معاقبته بإقامة الحدود عليه. وقال قاضي القضاة: بل هي محن في حقّهم، ولا يجوز أن تكون عقوبات، قال: لأنه يلزمهم الرضى به والصبر عليه

---

١٦٤٤ عليه فلم: عليه تعالى فلم، ا؛ عليه لم، ج.

١٦٤٥ تحسن: تستحق + (حاشية) خ تحسن، ب.

١٦٤٦ لا يخلو: —، ا ج.

١٦٤٧ منه: + تعالى، ج.

١٦٤٨ الضرر المدفوع مساويًا لهذا: ذلك الضرر المدفوع مساويا لهذا، ا؛ الضرر المدفوع مساويا له، ج.

١٦٤٩ في التقدير كأنه: كأنه في التقدير، ب.

١٦٥٠ منه: فيه، ب.

١٦٥١ تعالى: —، ا.

١٦٥٢ إيصال: اصال، ج.

١٦٥٣ بالصبي: للصبي، ج.

١٦٥٤ الغير: + (حاشية) خ الصبي، ا.

١٦٥٥ تنتقض: تنقض، ج.

١٦٥٦ له فإن: له فاذا، ا؛ فان، ج.

وترك الامتناع منه، وفي العقوبات لا يجب ذلك. ولقائل أن يقول: ما تعني بالرضى والصبر عليه؟ إن عنيت[١٦٥٧] أنه يلزمهما اعتقاد حسنه فهذا أيضًا واجب في العقوبات، كما يجب هذا الاعتقاد في الحدود. وإن عنيت بالرضى به أنه لو أمكنهما الامتناع منه لما جاز لهما الامتناع، قيل لك: ما أنكرت أنه إنما لا[١٦٥٨] يجوز لهما هذا الامتناع لتجويزهما أن ذلك محنة ولطف[١٦٥٩] لهما؟ ونحن لا نقطع على أنه عقوبة، وإنما نجوّزه فقط، ولو ظهر لهما أنه عقوبة لجاز لهما الامتناع منه لو أمكنهما.

فأما إن كان مستحقًا للعقاب لم يجز أن يفعله تعالى لدفع الضرر عنه، لأنه تعالى قادر على دفع ذلك الضرر من دون فعل هذا الضرر[١٦٦٠]. فأما هل يجوز أن يفعله تعالى ويقصد به تعجيل[١٦٦١] بعض عقابه ليسقط عنه ما يستحقّه من جملة العقاب؟ لم يجز ذلك، لأن عقابه المستحقّ لا يصير مستوفىً بتعجيل ذلك القدر، فلو أراد سقوط الباقي لأسقطه بالعفو. فأما القصد إلى أن يسقط[١٦٦٢] ذلك من دون عفو، بل بتعجيل ذلك البعض، لم يصحّ، لأنه يقصد إلى أن يسقط ما سقوطه متفضَّل به من دون أن يكون متفضِّلاً به، وذلك قصد فاسد.

فأما إذا كان غير مستحقّ للعقاب، نحو التائب عما يجب به الحدّ أو الصالح، فإنه لا يجوز أن يفعله تعالى إلا لنفعهما على ما سنشرح هذا إن شاء الله تعالى. فإن قيل: هلاّ جاز أن يفعل بهما هذا المرض أو الحدّ على التائب ليدفع عنهما ضررًا أعظم[١٦٦٣] منه؟ قيل له: لا[١٦٦٤]، لما بيّناه في حقّ غير المكلّف. فإن قيل: ما أنكرتم أن يمرضه تعالى لئلا يخرج من بيته لعلمه بأنه إن خرج من بيته لقيه من يقطع عضوًا من أعضائه أو يقتله؟ قيل له: لا، لأنه تعالى قادر على[١٦٦٥] أن يمنع ذلك الظالم من ظلمه من دون هذا المرض. فإن قيل: هلاّ فعله تعالى لعلمه بأن مرضه هذا يكون لطفًا لغيره في ترك

---

١٦٥٧ والصبر عليه إن عنيت: به والصبر عليه ان عنيت به، ج.
١٦٥٨ لا: -، ب.
١٦٥٩ ولطف: مكرر في ا.
١٦٦٠ الضرر: + عنه، ج.
١٦٦١ تعجيل: + به، ج.
١٦٦٢ يسقط: يقسط، ج.
١٦٦٣ ضررًا أعظم: ضرر عظيم، ج.
١٦٦٤ لا: -، ج.
١٦٦٥ لا لأنه تعالى قادر على: لا لانه تعالى قادر، ا؛ لانه تعالى قادر على، ج.

الظلم؟ قيل له[1666]: [لا]، لأنه يكون إيصالاً للضرر إليه ليدفع به عن[1667] غيره ضررًا، وذلك غير جائز، ولأنه[1668] تعالى لو لم يمرضه وظلمه الظالم لاستحق[1669] عليه من العوض ما يقابل ظلمه، ولو أمرضه فاندفع عنه به الظلم لكان ضررًا محضًا ليس له[1670] فيه ما يقابله، فصار كما لو خرق ثوب زيد خرقًا يسيرًا[1671] لئلا يخرج من بيته لعلمه بأنه لو خرج لقيه من يخرق ثوبه كلّه، لكنّه يعوّضه منه ثوبًا يقوم مقامه[1672]، فإنه لا يحسن منه ذلك، لأنه يضرّ به ضررًا لا مقابل له ليدفع عنه ضررًا يقابله من النفع ما يوفي عليه.

وإذا ثبتت هذه الجملة صحّ أنه تعالى لا يفعل الآلام إلا لنفع المؤلم أو لاستحقاق[1673]. ثم النفع في ذلك إما أن يكون هو العوض أو يكون هو اللطف[1674] أو هما جميعًا. والعوض هو منافع مقابلة للألم، إذا كان الألم من فعل الظالم، أو موفية عليه على حدّ يبلغ في العظم ما يصغر في جنبها هذا الألم، بحيث لو لم يختر هذا المؤلم وصول الألم إليه لو علم ما يستحقّه عليه لعُدّ سفيهًا، وهو إذا كان الألم النازل به من فعل الله تعالى أو بأمره، ولم يكن عقوبة.

واختلف شيوخنا في جهة حسن الألم إن كان من فعله تعالى أو بأمره ولم يكن عقوبة. قال أبو علي: جهة حسنه أن يكون مفعولاً للعوض فقط، سواء كان لطفًا للمؤلم أو لغيره. وقال أبو هاشم: جهة حسنه أن يفعله تعالى للعوض ولكونه لطفًا، إما لنفس المؤلم إن كان مكلّفًا، أو لغيره إن كان غير مكلّف. وقال بعض شيوخنا: إن كونه لطفًا كافٍ في[1675] حسنه إن كان لطفًا لنفس المكلّف. حجّة أبي هاشم[1676] أنه

١٦٦٦ الظلم قيل له: الظلم قيل، ا؛ الظلم عليه قيل، ج.

١٦٦٧ للضرر إليه ليدفع به عن: للضرر اليه ليدفع عن، ب؛ لضرر اليه ليدفع من، ج.

١٦٦٨ ولأنه: فلأنه، ج.

١٦٦٩ لاستحق: لا يستحق، ج.

١٦٧٠ له: –، ج.

١٦٧١ يسيرًا: يسير، ج.

١٦٧٢ مقامه: مقام ثوبه، ج.

١٦٧٣ لاستحقاق: للاستحقاق، ج.

١٦٧٤ اللطف: الطف، ا.

١٦٧٥ كاف في: كافي، ج.

١٦٧٦ أبي هاشم: + رحمه الله، ج.

تعالى يقدر على إيصال العوض إلى غير المكلّف ويحسن منه ذلك، فلو[١٦٧٧] لم يستحقّ العوض لكان إيلامه عبثًا قبيحًا، وصار كما لو استأجر غيره ليسقي الماء من[١٦٧٨] دجلة ويصبّه فيها ووفاه أجره[١٦٧٩] في أنه يقبح ذلك، ولو أمره أن يصبّه لزمن فانتفع بذلك لحسن، فصحّ أنه لا بدّ من أن يكون الألم[١٦٨٠] لطفًا لبعض المكلّفين ليحسن. حجّة أبي علي أن هذا الألم فعله تعالى لغرض لا يحصل[١٦٨١] من دونه، وهو كون العوض مستحقًا به، فحسن منه تعالى، لأن للمستحقّ[١٦٨٢] من المزيّة في النفوس ما ليس لغير المستحقّ[١٦٨٣]. والجواب أن[١٦٨٤] هذه المزيّة للمستحقّ إنما تحصل على المتفضّل به إذا حصل ممن يُؤنف من تفضّله، فأما إذا كان ممن لا يؤنف من تفضّله فهو والمستحقّ سواء، وإذا كانا سواءً منه تعالى لم يحصل للمستحقّ هذه المزيّة، فلا بدّ من كونه لطفًا.

وأما حجّتهما في أنه لا بدّ من عوض للمؤلم وإن كان لطفًا له، قالا: لأن فعل الملطوف فيه ليس بمنفعة، إنما[١٦٨٥] هو مشقّة، وما يستحقّ عليه من الثواب يقابل الملطوف فيه، فيخلو الألم عن نفع يقابله فيقبح. وحجّة مَن حسّنه من دون عوض، قالوا[١٦٨٦]: إن الثواب المقابل للملطوف فيه يقابله ويقابل الألم الذي أدّى[١٦٨٧] إلى الملطوف فيه فيحسن، كما تحمّل مشاقّ السفر ليربح في سلعته، فإن الربح فيها يقابل السلعة والمشاقّ التي أدّت إلى[١٦٨٨] ذلك الربح، فأما من أحوج نفسه إلى فعل المضرّة به فإنه لا يستحقّ على فاعلها به العوض. ألا ترى أن من لا يتخرّج[١٦٨٩] ولده في العلم أو

---

١٦٧٧ فلو: فإن، ب.

١٦٧٨ من: –، ج.

١٦٧٩ أجره: أجرته، ب

١٦٨٠ الألم: –، ا ب.

١٦٨١ أن هذا الألم فعله تعالى لغرض لا يحصل: رحمه الله ان هذا الألم فعله الله تعالى لغرض لا يحسن، ج.

١٦٨٢ للمستحق: من المستحق، ج.

١٦٨٣ لغير المستحق: لغيره، ج.

١٦٨٤ أن: إنما، ا.

١٦٨٥ إنما: وإنما، ج.

١٦٨٦ قالوا: قال، ا ج.

١٦٨٧ أدى: اذا، ا

١٦٨٨ التي أدت إلى: الذي أدى إليها، ج.

١٦٨٩ لا يتخرج: يخرج، ج.

في التجارة إلا إذا سيّره إلى موضع يتخرّج فيه فإن أحدًا[١٦٩٠] لا يوجب على أبيه العوض بتسييره إلى الغربة، كما لو لم يكن في بلده من[١٦٩١] يتخرّج عنده؟

فإن قيل: إنما يحسن إيصال المضارّ إلى الغير لما له فيه من النفع إذا رضي به المؤلم واختاره، ولا يحسن إذا لم يرض به. وما يفعله تعالى بعبيده وغيرهم من البهائم يفعله بهم من دون رضاهم، فيلزم أن لا يحسن فعله لنفعهم، قيل له: إن إظهار الرضى من جهة المؤلم إنما يُفتقر إليه إذا كان النفع المستحقّ مما يختلف في اختياره لأجله العقلاء، فأما إذا كان عظيمًا لا يتفاوت العقلاء في اختيار الألم لأجله فإنه لا يفتقر إلى الرضى به[١٦٩٢]. مثاله أن يقال لإنسان: قم من هذا المكان إلى هذا المكان وخذ هذه الصرّة من الدنانير، وليس به غضاضة في ذلك[١٦٩٣] القيام، فإنه متى لم يقم حسن[١٦٩٤] من غيره أن يحمله على ذلك القيام ويصفه العقلاء بأنه يحسن إليه بحمله عليه. وما يُستحقّ عليه تعالى[١٦٩٥] بما ينـزله من الألم بمن ذكرنا[١٦٩٦] لا بدّ أن يبلغ في العظم المبلغ الذي يحسن منه عنده[١٦٩٧] الحمل عليه من دون رضى المؤلم. يبيّن ذلك أنه يجب أن يحسن منه تعالى إنـزال هذه الآلام، وإنما تحسن إذا بلغت هذا المبلغ، فلذلك قلنا: إنه لا افتقار إلى اختيار المؤلم لذلك ليحسن.

فإن قيل: إذا كان يحسن منه تعالى فعل الآلام لما[١٦٩٨] ذكرتموه من العوض ولطف المكلّفين به فما قولكم إذا كان في مقدوره تعالى[١٦٩٩] لذّة تقوم مقام الألم في كونه لطفًا للمكلّفين: أيحسن منه تعالى فعل الآلام بدل تلك اللذّة[١٧٠٠] أم لا؟ قيل له: إن أبا

---

١٦٩٠ إلى موضع يتخرج فيه فإن أحدًا: في موضع يتخرج فيه فان احد، ج.

١٦٩١ يكن في بلده من: –، ب.

١٦٩٢ به: –، ا ج.

١٦٩٣ ذلك: هذا، ج.

١٦٩٤ حسن: فإنه يحسن، ج.

١٦٩٥ يحسن إليه بحمله عليه وما يستحق عليه تعالى: محسن اليه بحمله عليه وما يستحق، ا.

١٦٩٦ ذكرنا: ذكر ما، ب.

١٦٩٧ منه عنده: عنده منه، ج.

١٦٩٨ لما: كما، ج.

١٦٩٩ تعالى: –، ا.

١٧٠٠ بدل تلك اللذة: بدل من تلك الذة، ج.

هاشم يحسّن هذا الألم[١٧٠١] ويقول: إنه تعالى مخيّر في فعل هذا الألم واللذّة. وعند بعض شيوخ بغداد أنه يقبح فعل هذا الألم، وهو الصحيح.

حجّة أبي هاشم أن الألم يخرج بما يحصل[١٧٠٢] فيه من العوض واللطف عن كونه ظلمًا وعبثًا ويصير بمنـــزلة المنفعة، فيتخيّر الحكيم بينهما كما يتخيّر بين المنفعتين. وحجّة الآخرين أن إيصال الألم إنما يحسن للعوض واللطف إذا لم يكن لهما[١٧٠٣] طريق إلا الألم، فأما إذا حصلا من دون الألم ففعله يكون عبثًا، وقد أمكن حصولهما[١٧٠٤] في مسألتنا من دون الألم، لأنه يمكن إيصال العوض إليه تفضّلاً، ويمكن تحصيل[١٧٠٥] اللطف فيه باللذّة. ويلزم أبا هاشم أن يحصل[١٧٠٦] الألم من دون حصول اللطف فيه، لأنه بالعوض يصير كالمنفعة. فإن قيل: إنه يكون عبثًا لأن المنفعة فيه يصحّ حصولها[١٧٠٧] من دونه، قيل له: وكذلك هذا الألم[١٧٠٨] لما بيّناه.

فإن قيل: لو حسن منه تعالى فعل الآلام[١٧٠٩] لأجل المنفعة لحسن منّا فعلها أيضًا، لأنّا نقدر على إيصال المنافع العظيمة على المضارّ اليسيرة[١٧١٠]، فجوّزوا لنا فعلها، قيل له: إن من يشرط[١٧١١] في العوض الدوام لا يلزمه ما قلته، لأنّا لا نقدر على إدامة العوض، ومن يشرط[١٧١٢] في حسنه حصول اللطف فيه لا يلزمه تجويز فعله لنا، لأنّا لا نعلم أنه يحصل في ذلك لطف[١٧١٣].

---

١٧٠١ هذا الألم: هذه الآلام، ج.
١٧٠٢ يحصل: يعمل، ج.
١٧٠٣ لهما: لها، ج.
١٧٠٤ عبثًا وقد أمكن حصولهما: عبثا وقد امكن حصولها، ا؛ وقد امكن حصولهما، ج.
١٧٠٥ تحصيل: حصول، ج.
١٧٠٦ يحصل: يحسن، ج.
١٧٠٧ حصولها: حصلوها، ب.
١٧٠٨ الألم: -، ا ب.
١٧٠٩ الآلام: الألم، ج.
١٧١٠ اليسيرة: العسرة، ج.
١٧١١ يشرط: شرط، ج.
١٧١٢ يشرط: شرط، ج.
١٧١٣ لطف: اللطف، ا ج.

فإن قيل: أرأيتم لو غلب على ظنّ الواحد منّا أنه إن ضرب عبده أسواطًا وعوّضه من ذلك ولاية بلد، ويعتبر بذلك ابنه فينـــزجر، أيحسن[1714] منه فعل ذلك؟ قيل له: يحسن منه من جهة العقل، إلا أن يرد الشرع بالمنع منه فيقبح[1715]. فصحّ أن الألم لا يحسن منه تعالى إلا للنفع أو العقاب[1716].

## باب في إثبات العوض فيما يفعله تعالى من الآلام وفيما يأمر به[1717] غيره أن يفعله أو يبيحه[1718] وفيما يفعله الظالم بغيره

فإن[1719] قيل: هلاّ قلتم: إنه يحسن منه تعالى[1720] فعل الألم من دون عوض، بل يحسن منه لأنه خالق الحيوان ومالكه كما تقوله[1721] المجبرة، وكما جوّزوا أن يخلق الله حيوانًا في النار فيعذّبه أبدًا، ويحسن ذلك منه[1722] لأنه خالقه؟ قيل له: إن الذي قالوه وجوّزوه هو الظلم المحض من الذي يمكنه أن يتحرّز[1723] منه لكونه ظلمًا، وقد بيّنا أن ذلك قبيح. ويقبح أيضًا من وجه آخر، وهو أنه عبث، لأنه إذا كان ذلك الألم لا نفع فيه لأحد، وليس بلطف ولا يعتبر به معتبر، وقد[1724] فعل لا لعوض مثله، فيقبح. وإذا[1725] وجب فيما يفعله تعالى أن يكون حسنًا، وقد بيّنا أنه لا وجه لحسنه إلا النفع الذي ذكرناه، ثبت أنه يفعله لذلك. وكذا هذا فيما يأمر به أو يُبيحه[1726]؛ لأنه لا بدّ من أن

---

١٧١٤ أيحسن: افحسن، ا.

١٧١٥ فيقبح: + منه، ج.

١٧١٦ العقاب: للعقاب، ج.

١٧١٧ به: —، ا ج.

١٧١٨ يبيحه: يليحه، ج.

١٧١٩ فإن: إن، ج.

١٧٢٠ تعالى: —، ب.

١٧٢١ تقوله: يقولوه، ب.

١٧٢٢ منه: —، ا ب.

١٧٢٣ يتحرز: يحترز، ج.

١٧٢٤ به معتبر وقد: به معتبر فقد، ا ب؛ فيه معتبر فقد، ج.

١٧٢٥ لعوض مثله فيقبح وإذا: لغرض مثله فيقبح واذا، ا ب؛ لغرض مثله فيقبح فاذا، ج.

١٧٢٦ يبيحه: يبيحه، ج.

يكون أمره به وإباحته له حسنًا[١٧٢٧]، ولا يحسن ذلك إلا لما له يحسن لو فعله تعالى[١٧٢٨]، فلزم إثبات العوض فيه أيضًا واللطف.

فأما ما يفعله الظالم بغيره من المضارّ فلا بدّ من ثبوت العوض فيه أيضًا، لأنه تعالى مكّن هذا[١٧٢٩] الظالم من إيصال هذا الضرر إلى غيره، ولم يمنعه جبرًا مع قدرته على منعه منه، فلولا أنه تعالى تكفّل بالإنصاف[١٧٣٠] لهذا المظلوم لما حسن منه تعالى تمكين الظالم من الظلم[١٧٣١] وتخليته منه، وطريقة الإنصاف هو أن يستوفي من الظالم ما يقابل ما فعله به[١٧٣٢] من المضارّ من منافعه التي يستحقّها هذا الظالم عليه تعالى، أو يتفضّل الله تعالى بتلك المنافع من قِبله، فيقيمها مقام ما يجب على الظالم من العوض، على ما سنبيّن هذا إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: هلاّ كفى من ذلك ما يوصله إلى الظالم من العقاب على ظلمه وما يجده المظلوم من التشفّي بذلك؟ قيل له: إن العقاب يقابل كون الظلم معصية له تعالى، لأنه كان ممنوعًا منه بنهيه تعالى وزجره، ولهذا يستحقّ العاصي العقاب وإن لم تكن معصيته مضرّة لأحد. والتشفّي الذي يجده المظلوم بمعاقبة الظالم هو أنه عقاب له على معصيته له تعالى[١٧٣٣]، لأن كلّ مؤمن يجد الغمّ إذا عصي الله تعالى ببعض المعاصي، كان فيه مضرّة له أو لا، فلو لم يعوّض الله تعالى المظلوم لكان الظلم مضرّة في حقّه خالصة، فلا بدّ من عوض. ولا يمتنع أن يكون للمظلوم مع العوض اعتبار وتذكّر للآخرة[١٧٣٤] أو لعبرة، لأن المظلوم لا بدّ من أن يعتبر بحاله في الدنيا فيما[١٧٣٥] يجري عليه

---

١٧٢٧ حسنًا: حسن، ا ب.

١٧٢٨ لو فعله تعالى: إذا فعله، ج.

١٧٢٩ لأنه تعالى مكن هذا: لانه تعالى نكم، ا؛ ولانه تعالى مكن هذا، ج.

١٧٣٠ تعالى تكفل بالإنصاف: تعالى تكفل الانصاف، ا؛ تكفل تعالى الانصاف، ب؛ تكفل تعالى بالانصاف، ج.

١٧٣١ من الظلم: –، ا ب.

١٧٣٢ ما يقابل ما فعله به: ما يقابل ما فعله، ا؛ ما فعله به، ب.

١٧٣٣ تعالى: –، ا.

١٧٣٤ للآخرة: الآخرة، ا ج.

١٧٣٥ فيما: مما، ب.

من الظلم أحوالَه في الآخرة لو وردها[١٧٣٦] مستحقًّا للعقاب وغضب الله تعالى[١٧٣٧]، نعوذ بالله من ذلك[١٧٣٨].

## باب في ذكر أحكام[١٧٣٩] العوض المستحق عليه تعالى ومفارقته لما يستحق على غيره

إن قيل: هل يُستحقّ عليه تعالى[١٧٤٠] العوض دائمًا أم يستحقّ منقطعًا؟ قيل[١٧٤١]: اختلف شيوخنا في ذلك فذهب أبو علي[١٧٤٢] إلى أنه يستحقّ دائمًا، ثم حكي عنه أنه رجع وقال بانقطاعه. وذهب أبو هاشم[١٧٤٣] إلى أنه يستحقّ منقطعًا، وهو اختيار قاضي القضاة[١٧٤٤].

ويحتجّ لأبي علي بأنه لو كان منقطعًا للزم العوض بانقطاعه، لأنه لا بدّ من أن يغتمّ[١٧٤٥] بانقطاعه مَن انقطع عنه، وفي ذلك دوام استحقاقه. والجواب أن[١٧٤٦] ما ذكرته لا يدلّ على استحقاقه دائمًا، وإنما يدلّ على أنه يلزمه إدامته لأن قطعه يوجب مثله، وهذا بأن يدلّ على[١٧٤٧] أنه لا يُستحقّ دائمًا أقرب. ويحتجّ له أيضًا بأنه لو استحقّ منقطعًا لأمكن إيصاله إلى المؤلم في حالة واحدة كأروش الجنايات في الدنيا، ومثل هذا لا يختار المؤلم لأجله الألم. يقال له: هذا لا يدلّ أيضًا على استحقاقه دائمًا، وإنما يوجب فعله على وجه يرغب المؤلم فيه بأنه يفرّقه تعالى على الأوقات، فيختار له الألم. يبيّن هذا أنه لو عوّضه منه[١٧٤٨] ملكًا عظيمًا مؤبّد الأزمان لجاز أن يختار الألم لأجله، وإن كان منقطعًا.

---

١٧٣٦ وردها: ورده، ج.

١٧٣٧ للعقاب وغضب الله تعالى: لعذاب الله تعالى وغضبه، ا؛ للعقاب وغضب الله، ج.

١٧٣٨ نعوذ بالله من ذلك: –، ب.

١٧٣٩ أحكام: –، ب.

١٧٤٠ تعالى: –، ج.

١٧٤١ قيل: + له، ج.

١٧٤٢ أبو علي: + رحمه الله، ج.

١٧٤٣ أبو هاشم: + رحمه الله، ج.

١٧٤٤ قاضي القضاة: + رحمه الله، ج.

١٧٤٥ يغتم: يعلم، ب.

١٧٤٦ أن: بأن، ا ب.

١٧٤٧ على: –، ب ج.

١٧٤٨ هذا لو عوضه منه: هذا لو اعطاه، ب؛ ذلك لو عوظه، ج.

واحتجّ أبو هاشم بأن دوام العوض لو كان شرطًا في حسن الألم لما حسن من دونه، ومعلوم أن العقلاء يستحسنون تحمّل المشاقّ والآلام لمنافع منقطعة عظيمة، كتحمّل مشاقّ السفر[١٧٤٩] للربح المنقطع، وهذا الوجه لا يحتاج فيه إلى استشهاد، لأنّا متى تصوّرنا عوض ما يصل[١٧٥٠] إلينا من الأمراض مدّة[١٧٥١] عشرة آلاف سنة استحسنّا اختيارها لأجله، فصحّ أنه يحسن لعوض عظيم وإن كان منقطعًا.

ومن حكم العوض المستحقّ عليه[١٧٥٢] أن يكون عظيمًا حتّى يبلغ الحدّ الذي يحسن عنده الألم، وليس ذلك من حكم الألم الواصل إلى المظلوم من العبيد، لأنه ليس من شرط الظلم أن يخرج من كونه ظلمًا بالعوض، بل من شرط عوضه أن يقابل المضرّة، فهو بمنـــزلة الأرش والضمان المعجّل في الدنيا، فلو استُوفي من الظالم أزيد مما يقابل ظلمه لكان ظلمًا[١٧٥٣] له.

ومن حكم العوض أن يصحّ توفيره على المؤلم وإن لم يعلم أن[١٧٥٤] ذلك جزاؤه وحقّه، وليس كذلك الثواب والعقاب، لأنه لا بدّ من أن يعلمه المثاب أو المعاقب[١٧٥٥]، لأن من شرطهما التعظيم والإهانة، ولا معنى لفعل التعظيم[١٧٥٦] إلا إذا علمه من عُظّم به، وكذلك الاستخفاف. والمعتبر في العوض هو المنفعة واللذّة، ويعلم اللذّة من لا يعلم أنه حقّه وجزاؤه، فصحّ أن يوفّر عليه من دونه. وإذا صحّ هذا جاز أن يوفّر الله سبحانه[١٧٥٧] في الدنيا أعواض كثير من الحيوان على ما وصل إليه من الآلام، فلا يجب أن يعيدها في الآخرة. وجاز أن يوفّر أعواض كثيرٍ من الكفّار عليهم في الدنيا، فلا يكون لهم عليه تعالى في الآخرة[١٧٥٨] عوض.

---

١٧٤٩ عظيمة كتحمل مشاق السفر: كتحمل مشاق السفر، ا؛ كالسفر، ب.

١٧٥٠ يصل: يصير، ب.

١٧٥١ مدة: مثلث، ا ج.

١٧٥٢ عليه: على الله تعالى، ج.

١٧٥٣ ظلمًا: ظالما، ا.

١٧٥٤ أن: –، ا.

١٧٥٥ أو المعاقب: والمعاقب، ج.

١٧٥٦ التعظيم: للتعظيم، ا.

١٧٥٧ سبحانه: تعالى، ج.

١٧٥٨ لهم عليه تعالى في الآخرة: لهم في الآخرة عليه تعالى، ج.

ومن حكم العوض أن يوفّر على المؤلم وإن لم يكن من جنس الملاذّ التي تعوّدها، لأن المعتبر في العوض هو اللذّة، فكلّ ما تحصل به[١٧٥٩] كان جزاءً عليه، وليس كذلك الثواب، لأن المثاب مرغّب إلى جنس[١٧٦٠] ما تعوّده من الملاذّ ليرغب في تحمّل المشاقّ في الطاعات[١٧٦١]، والمعاقَب متوعَّد بجنس ما تعوّده من المضارّ ليحذره، فيتحرّز من المعصية.

فإن قيل: فإن[١٧٦٢] المستحقّ للعقاب، متى كان له عوض[١٧٦٣] ولم يوفّره عليه[١٧٦٤] في الدنيا، كيف يوفّره عليه في الآخرة؟ قيل له: إنه يجعله جزءاً من عقابه، ومعنى ذلك أنه يسقط من عقابه جزءاً يقابل عوضه. ولا فرق في توفير العوض أن يوفّره عليه أو يُسقط عنه ضررًا يقابله، والاستخفاف[١٧٦٥] به مضرّة كما أن الألم مضرّة، فيُسقط جزئين من عوضه في مقابلة جزء[١٧٦٦] من العقاب، جزءاً في مقابلة الألم، وجزءاً في مقابلة[١٧٦٧] الاستخفاف.

فإن قيل: هل يصحّ إسقاط العوض ممن وجب له عمن وجب عليه؟ قيل له: إن كان مَن وجب عليه ممن يصحّ أن ينتفع بذلك صحّ إسقاطه منه، وذلك نحو العبد الظالم لغيره، فإنه يصحّ أن يُسقط المظلوم عنه[١٧٦٨] عوضه المستحقّ عليه. فأما العوض المستحقّ على الله تعالى فلا يصحّ إسقاطه عنه. والفرق في ذلك[١٧٦٩] أن العوض حقّ المظلوم على الظالم، وللظالم في إسقاطه عنه نفع، فحسن منه إسقاطه، كما لو أبرأه من دَين له عليه، وعلى هذا الوجه[١٧٧٠] يصحّ نقله إلى غيره بأن يهب عوضه لغيره[١٧٧١]،

---

١٧٥٩ هو اللذة فكل ما تحصل به: هذه اللذة فكل ما تحصل به، ا؛ هذه اللذة فكل ما تحصل له، ج.

١٧٦٠ مرغّب إلى جنس: رغب الى، ج.

١٧٦١ في الطاعات: بالطاعات، ج.

١٧٦٢ فإن: + كان، ب ج.

١٧٦٣ متى كان له عوض: متى كان له عوضا، ا؛ عوض، ج.

١٧٦٤ عليه: –، ج.

١٧٦٥ والاستخفاف: الاستخفاف، ب.

١٧٦٦ مقابلة جزء: مقابلة جزءا، ب.

١٧٦٧ في مقابلة: يقابل، ا ب.

١٧٦٨ عنه: –، ا.

١٧٦٩ في ذلك: بينهما، ا.

١٧٧٠ الوجه: لوجه، ج.

١٧٧١ لغيره: من غيره، ا ج.

فيوفّره الله تعالى على الغير المعوَّض. وقال قاضي القضاة: إنه لا يصحّ إسقاطه منه، لأن المعوَض[١٧٧٢] لا يعرف قدره ولا يمكنه استيفاؤه، فهو كالصبي الذي لا يقدر على إبراء المديون من دينه[١٧٧٣]. والجواب أنه لا حاجة إلى أن يعرف قدره على التفصيل، وهو عالم به على الجملة، واستيفاؤه[١٧٧٤] ليس إلا مطالبته به لمن عليه، وذلك منه صحيح في الآخرة بأن يسأل الله[١٧٧٥] تعالى أن يستوفيه له منه ففارق الصبيّ.

فأما العوض الواجب عليه تعالى فإسقاطه عبث وسفه لا نفع فيه للمسقِط، وهو تعالى بريء من المنافع، فلا ينتفع بإسقاطه عنه، وهو تعالى مسخط بإسقاطه[١٧٧٦] رادّ له، فلم يصحّ إسقاطه، كما لو أبرأ غريمه من دَينه فردّ إبراءه، فإنه لا يبرأ. وعلى هذا الوجه ينبغي أن يصحّ نقل العوض المستحقّ عليه تعالى إلى غير المعوَّض، لأن فيه نفعًا[١٧٧٧] للمنقول إليه، فيصحّ نقله. فأما الثواب فلا يصحّ إسقاطه عنه تعالى ولا نقله إلى الغير، لأنه يُستحقّ[١٧٧٨] على جهة التعظيم، والتعظيم لا يصحّ إسقاطه ولا نقله إلى الغير، ولأن إسقاطه عبث وسفه، وهو تعالى رادّ له، فلا يُسقط[١٧٧٩].

## باب فيما يصدر من الآلام من غير العقلاء على من يجب العوض فيها

حكى قاضي القضاة[١٧٨٠] عن بعض أصحاب أبي علي أن العوض في ذلك يجب[١٧٨١] على الله تعالى، قال: وعزا هذا القول إلى أبي علي[١٧٨٢]، وهذا قد اخترناه في المعتمد. قال قاضي القضاة: إن العوض في ذلك يجب[١٧٨٣] على المؤلم دونه تعالى إذا لم يكن إلى

---

١٧٧٢ المعوض: العوض، ج.
١٧٧٣ دينه: + عليه، ج.
١٧٧٤ واستيفاؤه: فاستيفاؤه، ا.
١٧٧٥ الله: –، ج.
١٧٧٦ بإسقاطه: فإسقاطه، ج.
١٧٧٧ نفعًا: نفع، ج.
١٧٧٨ يستحق: مستحق، ج.
١٧٧٩ يسقط: يسقطه، ا؛ يصح إسقاطه، ج.
١٧٨٠ قاضي القضاة: + رحمه الله، ج.
١٧٨١ يجب: –، ج.
١٧٨٢ أبي علي: + رحمه الله، ج.
١٧٨٣ في ذلك يجب: يجب في ذلك، ب؛ يجب، ج.

ذلك الألم إلجاء من جهته، فأما إذا كان ملجأ إليه[١٧٨٤] بالجوع ونحوه فالعوض على الله تعالى.

والدليل لصحّة ما اخترناه هو أنه تعالى أقدر[١٧٨٥] غير العقلاء من البهائم والسباع والمجانين والصبيان غير العقلاء على إيصال المضارّ، وخلق الشهوة في بعضها إلى تلك المضارّ نحو شهوة السباع إلى الافتراس وأكل اللحوم، وعرّفها ما لها في ذلك، ولم يمنعها بضرب منع ولا بالنهي ولا بالعلم بقبح ذلك منها ولا بالجبر. ولا بدّ من أن يحسن كلّ ذلك من الحكيم، فلو[١٧٨٦] لم يتكفّل تعالى بأعواض تلك الآلام لكان مغريًا لها على فعلها بمن[١٧٨٧] لا يستحقّ تلك المضارّ وليس له فيها منفعة عاجلة، وذلك قبيح[١٧٨٨]، خصوصًا عند قاضي القضاة، فإنه يقبح عنده منها[١٧٨٩] إيصال هذه الآلام، فكان ينبغي أن يقول بقبح إغرائها[١٧٩٠] بالقبيح.

قال قاضي القضاة: إنه تعالى وإن مكّنها من هذه[١٧٩١] الأضرار وخلق الشهوة فيها فإنه مكّنها في قضاء شهوتها بالميتات، وكلّفنا[١٧٩٢] أن نمنعها من إيصال هذه المضارّ[١٧٩٣] إلى الحيوان. فيقال له: إن في السباع من لا يتناول الميتات[١٧٩٤]، كالأسد والبازي، وتكليفنا أن نمنعها غير مسلّم على الإطلاق، بل يلزمنا أن نمنعها عن مواشينا، لأن فيه دفع الضرر[١٧٩٥] عنّا، وكذلك لو وصل إلينا غمّ شديد بافتراس الذئاب أو الأسد بعض حيوان[١٧٩٦] وحشي، فأما ما عدا ذلك فليس في أدلّة العقل أو السمع[١٧٩٧] ما يدلّ على

---

١٧٨٤ إليه: + من جهته تعالى، ج.

١٧٨٥ أقدر: + عليه، ج.

١٧٨٦ فلو: ولو، ج.

١٧٨٧ بمن: بما، أ ب ج.

١٧٨٨ قبيح: قبيحا، ج.

١٧٨٩ عنده منها: عنه، ج.

١٧٩٠ بقبح إغرائها: يقبح اغراؤها، ب.

١٧٩١ هذه: خلق هذه، ا.

١٧٩٢ شهوتها بالميتات وكلفنا: شهواتها بالميتات وكلفني، ج.

١٧٩٣ هذه المضار: هذا اضرر، ا.

١٧٩٤ له إن في السباع من لا يتناول الميتات: ان في السباع من لا يتناول، ج.

١٧٩٥ الضرر: ضرر، ج.

١٧٩٦ الذئاب أو الأسد بعض حيوان: بعض الذئاب او الاسد بعض الحيوانات، ج.

١٧٩٧ فليس في أدلة العقل أو السمع: في ادلة العقل وجوبه والسمع، ج.

وجوبه، وما يُسمع[١٧٩٨] من أحد من العلماء أنهم أوجبوا على العقلاء الخروج إلى البراريّ ليمنعوا الأسد والذئاب من اصطياد الوحش وافتراسها.

فإن قيل: روي عنه عليه السلام أنه تعالى ينتصف للجمّاء من القَرْناء، قيل له: ليس في الحديث كيفية انتصافه لها منها، فيحتمل أنه تعالى، إذا عوّض الجمّاء بأعواض من قِبله تعالى مما نالها من القرناء، فقد انتصف لها منها، ويحتمل أن يكون الحديث مبالغة في وصفه تعالى[١٧٩٩] بالانتصاف للمظلوم الضعيف من الظالم القويّ، لا أنه أراد الجمّاء والقرناء بعينهما.

واحتجّ قاضي القضاة بأنه تعالى ما بعث السباع على هذه المضارّ ولا ألجأها إليها ولا أطلقها لها، وإنما مكّن منها، ولو انتقل العوض إليه تعالى[١٨٠٠] بالتمكين للزم، إذا مكّنّا غيرنا بدفع السيف إليه من قتل إنسان فقتله، أن يجب القود علينا[١٨٠١]، بل كان يجب أن يلزم العوض على السيّاف، لأنه هو الأصل في التمكين من القتل. الجواب: ألست تقول: إنه تعالى، إذا ألجأها إلى ذلك، فإنه ينتقل العوض إليه تعالى، مع أنه لم يبعثها على المضارّ ولا أطلق ذلك لها، وإنما مكّن منها؟ فإن قال: إن الإلجاء إليها أشدّ من البعث عليها، قيل له[١٨٠٢]: وخلق الشهوة فيها إلى ذلك وإلهامها[١٨٠٣] ما لها من المنفعة أشدّ من البعث، فيجب أن ينتقل إليه تعالى العوض. وليس كذلك دفع السيف إلى الغير، لأنه ممنوع من القتل بالنهي وتقرير قبح القتل في عقله، فلم يجز أن ينتقل عنه العوض إلى غيره.

واحتجّ أيضًا بأن العوض في مضارّها، لو انتقل إليه تعالى، لكانت موفية حتّى تحسن منها تلك المضارّ، ولو حسنت لقبح منّا منعها، بل كان يلزم أن لا يحسن منّا منعها عن[١٨٠٤] افتراس مواشينا. والجواب أنه إذا ألجأها إلى ذلك، أتحسن[١٨٠٥] منها تلك

---

١٧٩٨ يسمع: سمع، ج.

١٧٩٩ تعالى: –، ا.

١٨٠٠ تعالى: –، ج.

١٨٠١ القود علينا: العوض عليها، ج.

١٨٠٢ له: –، ا ج.

١٨٠٣ إلى ذلك وإلهامها: والهامها الى ذلك، ا.

١٨٠٤ عن: على، ب؛ من، ج.

١٨٠٥ أتحسن: تحسن، ج.

المضارّ أم تقبح؟ فإن قال: تقبح، لزمه ما[1806] ألزمناه، وإن قال: تحسن[1807]، لزم ما ألزم، وقيل له[1808]: فينبغي في كلّ حال أن تجوّز أن تكون ملجأة، فيقبح منّا منعها ولو عن مواشينا. ونحن نقول: إنما يحسن منا منعها إذا كان فيه دفع المضارّ وإذا وصل إلينا[1809] من ذلك غمّ، فأما إذا فُقد الأمران لم يجب علينا منعها. ولو ورد الشرع بوجوب المنع[1810] لقلنا: إن في ذلك مصلحة لنا، كما ورد السمع[1811] بمنع الصبيّ من شرب الخمر، وإن كان يحسن منه ذلك، لما لنا فيه من المصلحة وللصبي، لئلاّ يتعوّد شربها إذا بلغ حدّ التكليف، فيشقّ عليه الامتناع منه[1812].

وذكر قاضي القضاة أنّا إذا أغرينا الجارح على الصيد فصاده وأضرّ به فالعوض[1813] على الله تعالى، لأنه بإغرائنا يصير ملجأً إلى ذلك، وقد أباح لنا ذلك الإغراء. فيقال له: إن الله تعالى أباح إغراءها على الصيد لأجل الاصطياد، وما أباح للجارح الإضرار بالصيد، وقوله: إنما صار ملجأً إلى الإضرار لإغرائنا[1814]، فغير مسلّم، بل هو جارٍ على عادته كما خُلق عليه، فكان ينبغي أن يوجب العوض[1815] على الجارح في الإضرار بالصيد الزائد على الاصطياد[1816].

## باب في العوض الواجب على الظالم هل يجوز أن يتفضل الله بقضاء[1817] العوض عنه

ذكر شيوخنا أن الله تعالى ينصف[1818] المظلوم من الظالم بأن يوفّر على المظلوم أعواض ما ظلم وما[1819] أوصل إليه من الغموم من الأعواض التي يستحقّها الظالم على الله تعالى على ما أنـــزل من الآلام والغموم في الدنيا.

---

١٨٠٦ ما: لما، ا.

١٨٠٧ ألزمناه وإن قال تحسن: الزمنا وان قال تقبح، ج.

١٨٠٨ له: –، ا ج.

١٨٠٩ إلينا: –، ج.

١٨١٠ المنع: منعها، ج.

١٨١١ السمع: الشرع، ج.

١٨١٢ منه: –، ج.

١٨١٣ فالعوض: ان العوض، ج.

١٨١٤ لإغرائنا: لا لإغرائنا، ا ب ج.

١٨١٥ العوض: –، ا.

١٨١٦ الاصطياد: + العوض، ا.

١٨١٧ الله بقضاء: الله لقضاء، ب؛ الله تعالى بقضاء، ج.

فإن قيل: إنا نجد في الظالمين من يعيش صحيحًا سليمًا في الدنيا لا يلحقه غمّ، ويظلم[1820] طول عمره الناس وغيرهم[1821]، ويوصل من الغموم إلى الناس ما لا يأتي عليه حصر[1822]، ثم يموت فجأة ولا يكون له عوض أصلاً، وإن كان له عوض فيسير لا يفي بما وجب عليه، فكيف يقضي[1823] تعالى جميع أعواضه مما له؟ قيل له: إن الذي قدّرته[1824] من الظالمين ليس له وجود في الدنيا لأنه لا يسلم أحد من الناس في الدنيا من ضروب من الغموم، ولو قدّرناه كما فرضته لقلنا: إنه تعالى يوصل إليه عند موته فجأة من الآلام والغموم بما يفوته من دنياه ما يفي بما وجب عليه من الأعواض. يبيّنه أن الذي يجب له على الله[1825] بموته وغمومه عند موته يجب أن يكون بالغًا مبلغًا تحسن عنده منه تعالى تلك الآلام والغموم، والذي يجب عليه[1826] بمظالمه هو ما يقابلها، وذلك يسير في مقابلة ما يجب له، وإن فرضنا مظالمه كثيرة.

وحكى قاضي القضاة[1827] عن بعض شيوخنا أنه يحسن منه تعالى أن يتفضّل بقضاء[1828] ما على الظالم من الأعواض، وشبّهه بقضاء الدين عن المديون المفلس. وهذا هو ما اخترناه في المعتمد، واستدللنا لذلك بأن حقّ المظلوم هو في النفع المقابل للمضارّ التي وصلت إليه، ولا فرق في وصول هذا الحقّ إليه بين أن يصل إليه[1829] من أعواض الظالم المستحقّة له[1830] على الله تعالى وبين أن يتبرّع بها[1831] عليه غيره، كقضاء الدين عن المفلس. واستدلّ قاضي القضاة للمنع من ذلك بأن أعواض المظلوم مستحقّة

---

١٨١٨ شيوخنا أن الله تعالى ينصف: شيوخنا رحمهم الله تعالى ان الله تعالى ينتصف، ج.

١٨١٩ ظلم وما: ظلمه واذا، ج.

١٨٢٠ ويظلم: وهو ظالم، ج.

١٨٢١ الناس وغيرهم: غيره، ا.

١٨٢٢ حصر: –، ج.

١٨٢٣ يقضي: يقتضي، ج.

١٨٢٤ قدرته: حصر قدره، ج.

١٨٢٥ الله: + تعالى، ج.

١٨٢٦ والذي يجب عليه: والذي يجب، ا؛ فالذي يجب عليه، ج.

١٨٢٧ قاضي القضاة: + رحمه الله، ج.

١٨٢٨ أن يتفضل بقضاء: يقضي، ج.

١٨٢٩ إليه: –، ا.

١٨٣٠ الظالم المستحقة له: هذا الظالم المستحقة، ج.

١٨٣١ يتبرع بها: يبرع، ا؛ يبرع بها، ب.

على الظالم، وما يتفضّل به تعالى قضاءً عنه هو[١٨٣٢] تفضّل، والتفضّل لا يقوم مقام المستحقّ. والجواب أن حقّ المظلوم هو في[١٨٣٣] النفع المقابل للمضرّة، لا في كونه واجبًا إيصاله إليه أو غير[١٨٣٤] واجب، وذلك يحصل في المتفضّل به[١٨٣٥]، سمّي تفضّلاً أو مستحقًا.

وقال[١٨٣٦] أيضًا: لو جاز أن يقوم العوض المتفضّل به مقام المستحقّ لجوّزنا أن لا ينتصف[١٨٣٧] تعالى لبعض المظلومين[١٨٣٨]، لأن للمتفضّل أن يتفضّل وله أن[١٨٣٩] لا يتفضّل. والجواب أنا قد علمنا بدليل أنه تعالى لا بدّ أن ينتصف للمظلوم حتّى يحسن منه التخلية بينه وبين الظالم، ثم إما أن[١٨٤٠] ينتصف له بأن يستوفي من أعواضه المستحقّة عليه حقّ المظلوم أو بأن يتبرّع عليه[١٨٤١] بالقضاء عنه، ولسنا نقول والحال هذه: إن له تعالى أن لا يفعل، بل يجب عليه إذا أخرج[١٨٤٢] الظالم من الدنيا قبل أن يستحقّ ما يقضي[١٨٤٣] به مظالمه، ونصف ذلك بأنه تفضُّل منه تعالى، على معنى أن سبب[١٨٤٤] استحقاق هذا العوض ليس من قبله تعالى[١٨٤٥] كالكفيل لغيره بما عليه إذا قضاه عنه، ولم نرجع به على الأصل، يوصف بأنه متفضّل عليه وإن وجب عليه القضاء عنه بالكفالة[١٨٤٦].

---

١٨٣٢ هو: –، ج.

١٨٣٣ في: –، ا ب.

١٨٣٤ أو غير: وغير، ج.

١٨٣٥ به: –، ج.

١٨٣٦ وقال: وقالوا، ج.

١٨٣٧ ينتصف: + الله، ا.

١٨٣٨ المظلومين: + من بعض، ج.

١٨٣٩ وله أن: وأن، ج.

١٨٤٠ إما أن: أن ما، ج.

١٨٤١ عليه: –، ا.

١٨٤٢ بل يجب عليه إذا أخرج: بل يجب عليه اذا خرج، ا؛ الواجب عليه اذا خرج، ج.

١٨٤٣ يقضي: يقضاء، ج.

١٨٤٤ سبب: –، ج.

١٨٤٥ تعالى: –، ج.

١٨٤٦ عنه بالكفالة: كالكفالة، ج.

وفرّق قاضي القضاة بين مسألتنا وبين قضاء الديون عن[١٨٤٧] المديون بأن الدين واجب على المديون، فجاز أن ينوب غيره منابه في القضاء، وإن كان متفضّلاً به، وليس كذلك الظالم إذا لم يكن له عوض، لأنه لا حقّ عليه، فكيف ينوب عنه غيره وصارت النيابة عنه تفضّلاً؟ والجواب، يقال: لا نسلّم أنه ليس عليه حقّ، وكيف[١٨٤٨] لا يكون عليه حقّ، وقد وُجد منه سبب الاستحقاق عليه؟ ولكنّه غير متمكّن من قضاء[١٨٤٩] ما عليه من الحقّ، فهو بمنـزلة المديون المفلس. والفرق بين هذا الظالم وبين من ليس بظالم أنه لو كان له ما يقضي به ما عليه لوجب على الحكيم أن ينتصف للمظلوم منه، وليس كذلك من لم يظلم، فجاز أن يقال: عليه حقّ، لوجود سبب الاستحقاق عليه، وجاز أن يتفضّل عليه غيره بالقضاء عنه.

وفرّق بينهما أيضًا بأن القضاء[١٨٥٠] غير واجب على من يتبرّع[١٨٥١] بالقضاء عن المديون، وليس كذلك الانتصاف بفعل الأعواض، فإنه واجب على الله تعالى[١٨٥٢]، فلم يجز أن يقيم التفضّل مقامه. والجواب: إذا جاز أن يقام التفضّل مقام الواجب في قضاء الدين فكذلك في الأعواض، بل[١٨٥٣] أولى، لأنك قلت: الانتصاف عليه[١٨٥٤] تعالى واجب، وقد بيّنا أنه لماذا يوصف ذلك بأنه تفضّل.

## باب القول في الآجال

اعلم أن أجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى أنه تبطل حياة ذلك الحيوان، وكتبه تعالى في اللوح[١٨٥٥] المحفوظ، كأجل الدَّين المضروب[١٨٥٦] لحلوله فيه.

---

١٨٤٧ الديون عن: الديون على، ب؛ الدين عن، ج.
١٨٤٨ وكيف: فكيف، ج.
١٨٤٩ قضاء: قضى، ج.
١٨٥٠ القضاء: القضى، ج.
١٨٥١ على من يتبرع: عن من يتبرع، ا؛ على من يبرع، ج.
١٨٥٢ تعالى: سبحانه، ج.
١٨٥٣ بل: –، ا ج.
١٨٥٤ عليه: منه، ا ج.
١٨٥٥ اللوح: الوح، ج.
١٨٥٦ المضروب: –، ب.

واختلفوا في المقتول، لو لم يقتل، هل كان يعيش[١٨٥٧] أو كان يموت لا محالة؟ فذهب أبو الهذيل إلى أنه كان يموت لا محالة، وذهب البغداديون إلى أنه كان يعيش لا محالة، وذهب البصريون من شيوخنا إلى أنه كان يجوز أن يعيش ويجوز أن يموت، والصحيح هو هذا القول عندنا. وحكى أصحابنا عن المجبرة أنهم قطعوا على[١٨٥٨] أنه كان يموت، وقالوا: إنّ قاتله لا يقدر على[١٨٥٩] أن يقتله قبل الوقت الذي قتله فيه، ولا أن لا يقتله في الوقت الذي قتله[١٨٦٠] فيه. واستدلّ أصحابنا لقولهم بأنه لا دليل يدلّ على أنه كان يعيش وعلى[١٨٦١] أنه كان يموت، فوجب تجويز الأمرين. وإنما يتبيّن[١٨٦٢] هذا إذا أجبنا عن احتجاج من قطع على أنه كان يموت وعن احتجاج من احتجّ للقطع على أنه كان يعيش.

فحجّة أبي الهذيل لقوله أنه لو جاز أن يعيش لكان القاتل قد قطع عليه أجله وذلك محال. ومعنى: قطع أجله عليه، هو أنه قتله قبل الوقت الذي علم الله تعالى[١٨٦٣] أنه يموت فيه. والجواب: إنما يكون قاطعًا عليه أجله لو[١٨٦٤] قتله قبل الوقت الذي علم الله تعالى أنه تبطل فيه حياته، وما قتله قبل[١٨٦٥] ذلك الوقت. فإن قيل: أليس قد قتله[١٨٦٦] قبل الوقت الذي كان يعيش إليه لو لم يقتله[١٨٦٧]؟ قيل له: إن ذلك الوقت ليس بأجل له، وإنما هو أجل له على التقدير، والذي[١٨٦٨] قتله فيه هو أجله على الحقيقة.

واحتجّ القاطعون على أنه كان يعيش لا محالة بأن الظالم قد يقتل في الوقت الواحد[١٨٦٩] ألوفًا كثيرة من الناس، ولم تجر العادة بموتهم في وقت واحد في غير زمان

---

١٨٥٧ لو لم يقتل هل كان يعيش: هل كان يعيش لو لم يقتل، ج.

١٨٥٨ أصحابنا على المجبرة أنهم قطعوا على: عن المجبرة انهم قطعوا الى، ج.

١٨٥٩ على: –، ج.

١٨٦٠ أن لا يقتله في الوقت الذي قتله: ان يقتله في الوقت الذي، ج.

١٨٦١ يدل على أنه كان يعيش وعلى: على انه كان يعيش ولا، ج.

١٨٦٢ يتبين: تبين، ج.

١٨٦٣ الله تعالى: تعالى، ا؛ الله، ج.

١٨٦٤ لو: ان لو، ا.

١٨٦٥ قبل: –، ج.

١٨٦٦ قتله: قتل، ب.

١٨٦٧ لم يقتله: أسنمه، ج.

١٨٦٨ والذي: والذين، ج.

١٨٦٩ الواحد: –، ج.

نبيّ، فوجب القطع على أنهم كانوا يعيشون لو لم يقتلهم. والجواب: إن ما ذكرتموه لا يقتضي القطع على أنهم كانوا يعيشون في زمان نبيّ، ولا أنهم كانوا لا يموتون بسبب نحو الغرق والحرق، ولا يقتضي القطع على أنه لا يموت كلّ واحد منهم[١٨٧٠] ولا الأبعاض التي جرت العادة بموتهم، ونحن إنما نجوّز في كلّ واحد منهم أن يعيش ونجوّز أن يموت، فلا يمتنع فيه[١٨٧١] ما ذكرتم.

واحتجّوا أيضًا بأنه لو لم يجب القطع على أن[١٨٧٢] المقتول كان يعيش لما كان القاتل ظالمًا، لأنه كان يحصل لا محالة ما حصّله هو، ولما لزمته الدية، ولكان ذابح شاة الغير[١٨٧٣] محسنًا إليه، لأنه[١٨٧٤] كان يموت فلا ينتفع بلحمه. والجواب أن ما ذكرتموه غير لازم علينا، لأنا نجوّز أنه كان يعيش، بل يغلب على الظنّ عيشته[١٨٧٥]، لأن الظاهر من الحيوان السليم الصحيح أن[١٨٧٦] يعيش لو لم يقتل، فكان القاتل ظالمًا، ولزمه القود أو الدية[١٨٧٧]، وظالمًا له[١٨٧٨] بذبح شاته. ولا يلزم أيضًا[١٨٧٩] من يقطع على أنه كان يموت، لأن لقطعه على موته لا يحلّ له قتله، فكان ظالمًا له[١٨٨٠]. ألا ترى أن الصادق لو أخبرنا[١٨٨١] أن زيدًا يقتل عمرًا والقصاص واجب له[١٨٨٢] عليه في وقت كذا، فقتله خالد في ذلك الوقت، فإنه يكون ظالمًا بقتله، وإن قطعنا على أنه كان يُقتل في ذلك الوقت؟ فكذا هذا في ذبح شاته، لأن المالك أحقّ بها وبذبحها منه، فصحّ أنه يجب عليه الضمان بذبحها، والقود أو الدية[١٨٨٣] في المسألة الأولى. وأيضًا، فلو لم يقتله وأماته الله تعالى للزم

---

١٨٧٠ منهم: —، ب.

١٨٧١ فيه: منه، ب ج؛ —، ا.

١٨٧٢ أن: —، ج.

١٨٧٣ الغير: الغبي، ج.

١٨٧٤ لأنه: مكرر في ج.

١٨٧٥ عيشته: عيشه، ا.

١٨٧٦ أن: أنه، ا.

١٨٧٧ أو الدية: والدية، ج.

١٨٧٨ له: —، ا ب.

١٨٧٩ أيضًا: —، ا.

١٨٨٠ فكان ظالمًا له: وكان ظالما، ج.

١٨٨١ أخبرنا: أخبر، ا ج.

١٨٨٢ له: —، ج.

١٨٨٣ أو الدية: والدية، ب ج.

على إماتة الله تعالى[1884] أعواض عظيمة، وبقتله تجب له أعواض يسيرة مقابلة لإيلامه[1885] فقط، فبقتله فوّت عليه تلك الأعواض الكثيرة، فكان ظالمًا له.

فإن قيل: ما قولكم إذا علم الله تعالى أنه لو[1886] لم يذبح شاته فإن الله تعالى يميتها: أيكون محسنًا إليه بذبحه أم يلزمه العوض بذلك؟ قيل له: إنهما إذا كانا لا يعلمان أن الله تعالى يميتها فإنه يكون مسيئًا إليه، لأنه فوّت على المالك غرضه، وهو أن لا يتصرّف في ملكه[1887] غيره. وعِلْمه تعالى بإماتة الشاة لا يُخرج فعله من أن يكون إساءة إليه، كمن غمس غيره في بحر، فعثر على بُدرة[1888] وسلم، فإنه لا يكون الغامس محسنًا إليه[1889]، لأنه ما قصد بغمسه نفعه، وإن انتفع بفعله. فأما إذا أخبرهما الصادق بإماتة الله تعالى الشاة[1890] فإنه يكون محسنًا إليه بذبحها، ولا يلزمه عوض بذلك، إلا أن تكون على المالك في ذلك مضرّة أعظم منه[1891] بأن تلحقه أنفة بذبح الشاة، فيلزم الذابح عوض ما أوصل إليه من الغمّ به[1892].

وذكر قاضي القضاة أن حيوان الغير، إذا ظهر فيه أمارات الموت، فإنه يجوز للواحد منّا أن يذبحه، لأن مالكه يرضى بذلك، فيكون أدنى[1893] فيه دلالةً. ويدلّ على أن المقتول كان يجوز أن يعيش قوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (٢ البقرة ١٧٩)، فيبيّن تعالى أن في شرع القصاص حياة المكلّفين، لأنه حذّر به القاتل من القتل، فيمتنع منه خوفًا، فيدوم له بالامتناع منه حياته ويدوم حياة من كان يروم قتله. ولو وجب[1894] موت المقتول لا محالة لو لم يقتله، أو موت من يقتصّ منه، لما كان لهما في شرعه حياة. فإن قيل: يلزمكم أن تقطعوا على حياتهما لأنه تعالى أثبت[1895] لهما الحياة

---

١٨٨٤ تعالى: –، ا.

١٨٨٥ مقابلة لإيلامه: لايلامه، ا؛ مقابلة لآلامه، ب ج.

١٨٨٦ تعالى أنه لو: انه لو، ا؛ تعالى لو أنه، ب.

١٨٨٧ لا يتصرف في ملكه: يتصرف في ملك، ا ب.

١٨٨٨ بدرة: صدر، ج.

١٨٨٩ إليه: –، ا.

١٨٩٠ الشاة: –، ا ب.

١٨٩١ منه: –، ا ب.

١٨٩٢ أوصل إليه من الغم به: وصل اليه من الغم، ا ب.

١٨٩٣ أدنى: الادنا، ا.

١٨٩٤ ولو وجب: ولوجب، ا.

١٨٩٥ أثبت: اثلبت، ا.

في شرع القصاص، قيل له: إن الله تعالى أثبت للناس في ذلك[1896] حياة منكّرة، أي: لكم في شرعه حياة ما، وهذا يقتضي أن تحصل[1897] تلك الحياة في بعض الأحوال دون بعض[1898].

وأجل الإنسان قد يكون لطفًا لغيره من المكلّفين، فأما نفس المكلّف فإنه ينقطع به[1899] تكليفه، فكيف يكون لطفًا له؟ إلا أن يراد بذلك أن عِلم المكلّف به على الجملة لطف له، فصحّ.

## باب القول في الأرزاق

اعلم أن رزق الحيوان هو ما له أن ينتفع به وليس لغيره منعه من الانتفاع به. وقد يراد بالرزق فعل الرازق، يقال: رزقه الله [1900] رزقًا، وذلك إذا مكّنه من الانتفاع بالشيء وحظر على غيره أن يمنعه من ذلك الانتفاع. وعلى هذا ينبغي أن يقال في الضيف الذي له أن يتناول طعام المضيف أنه ليس برزق للضيف، لأن للمضيف منعه من الانتفاع به[1901] إلا أن يستهلكه الضيف بالأكل، وكذلك ما يوضع عند البهيمة من العلف لا يوصف رزقًا للبهيمة إلا أن يستهلكه بالأكل، وما ينتفع به الغاصب من مال الغير فليس برزق له، لأن للمالك أن يمنعه من الانتفاع به، ولا يوصف بأنه رزقه وإن استهلكه بالأكل، لأن لله تعالى أن يمنعه من الانتفاع به[1902] بعد الأكل. وليس الرزق هو الملك، لأن البهيمة مرزوقة وليست بمالكة، ويقال: رَزَقه الله ولدًا، وإن لم يملكه[1903].

وإذا عُرف ما ذكرناه صحّ أنه لا يجوز[1904] أن يوصف المغصوب بأنه رزق الغاصب، لأنه تعالى منعه من الانتفاع به، ولأنه تعالى ندب إلى الإنفاق مما رزق بقوله

---

١٨٩٦ في ذلك: –، ا.

١٨٩٧ تحصل: يحصل، ج.

١٨٩٨ دون بعض: –، ج.

١٨٩٩ به: –، ج.

١٩٠٠ الله: + تعالى، ب

١٩٠١ به: –، ج.

١٩٠٢ ولا يوصف بأنه ... الانتفاع به: الجملة مكررة في ج.

١٩٠٣ يملكه: يملك، ج.

١٩٠٤ عرف ما ذكرناه صح أنه لا يجوز: صح ما ذكرنا لم يجز، ج.

تعالى ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ (٢ البقرة ٢٥٤)، ومدح المنفق بقوله ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (٢ البقرة ٣)، والغاصب محرّم عليه الإنفاق من المغصوب ومذموم على ذلك، فكيف يقال: إنه رزقه؟ فإن قيل: أفتقولون[١٩٠٥] أن الغاصب الذي لا يأكل طول عمره إلا ما غصبه، أنه ما أكل طول عمره من رزق الله تعالى؟ قيل له: كذلك نقول، كما نقول جميعًا: ما أكل طول عمره مما أباحه[١٩٠٦] الله تعالى، فإن قيل: فقولوا: ما رزقه الله تعالى طول عمره، قيل له: إنّا لا نطلق ذلك، لأنه يوهم أنه[١٩٠٧] تعالى ما مكّنه من اكتساب الرزق، لأنه يقال فيمن مكّنه الله تعالى من اكتساب الرزق أنه رزقه. فإن قيل: الرزق هو ما علم[١٩٠٨] الله تعالى أن العبد ينتفع به، قيل له: فيجب، إذا سألنا الله تعالى أن يرزقنا، أن نكون سائلين إياه أن يعلم[١٩٠٩] أنّا ننتفع، وذلك باطل.

والرزق قد يكون تفضّلاً منه[١٩١٠] تعالى، وهو إذا لم يكن للمكلّف فيه لطف، لأنه إذا كان له[١٩١١] فيه لطف فهو واجب، وقد يكون فيه لطف للمكلّف، وفي مباشرة الأسباب الموصلة إلى الرزق المعروف حِلّها بالعقل والشرع ضروب[١٩١٢] من المصالح، ولو لم يكن في ذلك إلا الاعتبار بأنه لا يصل إلى منافع الدنيا إلا بكدّ ومشاقّ، فكيف يصل إلى ملك الآخرة من دون المشاقّ، لكفى.

وقد حرّم قوم من أهل الكسل[١٩١٣] المكاسب المعروفة، وهم الصوفية، وتعلّقوا[١٩١٤] في تحريمها بوجهين، أحدهما أنه اختلط الحلال بالحرام، ولا طريق إلى تمييز[١٩١٥] الحلال من الحرام، فلزم أن يتصدّق الإنسان بما في يده حتّى يفتقر ويصير أهلاً للصدقة عليه، فيحلّ له أخذ الأموال المختلطة على وجه الصدقة. والجواب: لا نسلّم أن الحرام

---

١٩٠٥ أفتقولون: أتقولون، ج.

١٩٠٦ أباحه: أباح، ج.

١٩٠٧ أنه: ان الله، ا.

١٩٠٨ هو ما علم: ما علم، ا؛ هو علمه، ج.

١٩٠٩ أن يعلم: انا تعلم، ج.

١٩١٠ منه: من الله، ب.

١٩١١ لطف لأنه إذا كان له: لطف لانه اذا كان، ج.

١٩١٢ ضروب: وضروب، ج.

١٩١٣ الكسل: -، ج.

١٩١٤ وتعلّقوا: فتعلقوا، ج.

١٩١٥ تمييز: تميز، ج.

اختلط بالحلال على[١٩١٦] وجه لا يمكن التمييز بينهما، بل[١٩١٧] في العقل والشرع[١٩١٨] طريق يميّز به العاقل بينهما، وهو غلبة الظنّ أن ما له بظاهر اليد، فإذا عارض هذا الظاهر أمارة تقتضي حرمة ما في يده بأن كان شُرطيًا أو من أصحاب الضرائب، فبعض شيوخنا يقول[١٩١٩]: يرجع إلى قوله في أنه ملكه، وبعضهم يشترط مع ذلك غلبة الظنّ بأنه صادق في إخباره بأنه ملكه، وبهذا ينفصل الحلال من الحرام[١٩٢٠]. فإن قيل: إن مع هذا الظنّ قد لا يكون ملكه في علم الله سبحانه، قيل له: لا يضرّنا ذلك إذا أباح الله تعالى لنا أخذه والتصرّف فيه إذا ظننّا أنه ملكه وأخذناه منه بالطرق[١٩٢١] المباحة.

وأما الوجه الثاني قالوا: في الاكتساب تقوية الظلمة بما يأخذونه من الأخرجة والضرائب، وتقويتهم محرّمة. والجواب: إنا لا نقصد بالمكاسب تقويتهم، وإنما نقصد بها[١٩٢٢] انتفاعنا، ولا يؤاخذ الإنسان بما لم يقصده، وما يأخذونه بمنـــزلة اختطاف الذئب الشاة من قنية الغنم. أفيحرّم لذلك اقتناؤها؟

ويقال لهم على الوجه الأوّل: أرأيتم، لو علمتم فيما تأخذونه على وجه الصدقة أنه مغصوب الآن، أتأخذونه أم لا بدّ من غلبة ظنّكم أنه ملكه؟ فإن قالوا بالأوّل قيل لهم: كيف يحلّ لكم أخذه، وأنتم تعلمون أنه ملك[١٩٢٣] غيره وأن التصدّق به محرّم؟ ولو جوّزتم ذلك فجوّزوا السرقة وقطع الطريق، لأن الأموال قد اختلطت، فما في أيدي الناس حلال لكم أخذه بأيّ طريق توصّلتم إليه، محرّمًا كان أو غير محرّم.

ويقال لهم على الوجه الثاني: إن الظلَمة يتمكّنون من أخذ ما تأخذونه على وجه الصدقة ظلمًا، فامتنعوا من التوصّل إلى أخذ الصدقات لأن فيها تقوية الظلمة.

---

١٩١٦ الحرام اختلط بالحلال على: الحلال مختلط بالحرام وعلى، ج.

١٩١٧ التمييز بينهما بل: التميز بينهما، ج.

١٩١٨ والشرع: –، ج.

١٩١٩ يقول: يقولون، ب؛ يو، ج.

١٩٢٠ الحلال من الحرام: الحرام من الحلال، ج.

١٩٢١ وأخذناه منه بالطرق: وأخذنا منه بالطريق، ج.

١٩٢٢ بها: به، ا ب ج.

١٩٢٣ ملك: ملكه، ج.

## باب القول في الأسعار

اعلم أن السعر هو المقدار الذي يباع به شيء، ولهذا يجاب من سأل عن[١٩٢٤] سعر المتاع بما ذكرنا. وينقسم إلى غلاء ورخص، والغلاء هو زيادة السعر في مكانه في أوانه، والرخص هو نقصان السعر في مكانه وأوانه، ولهذا لا يقال: غلا سعر الثلج أو رخص[١٩٢٥]، في الشتاء عند نـــزوله، لأنه ليس أوان سعره، ويجوز[١٩٢٦] أن يقال ذلك فيه في الصيف. ولا يقال ذلك في الجبال التي لا ينقطع فيها الثلج، ويصحّ أن يقال ذلك في البلد، لأنه[١٩٢٧] مكان سعره.

ثم الغلاء والرخص قد يكون من الله تعالى، بأن يقلّل المتاع ويُكثر رغبات الناس فيه، أو يكثره ويقلّل رغبات الناس فيه، وتكون في ذلك مصلحة دينية لهم، وقد يكون ذلك من ظلَمة الناس، بأن يخيفوا السبل[١٩٢٨]، أو يمنعوا من يبايع[١٩٢٩] الناس الأمتعة، أو يحتكروا الأطعمة[١٩٣٠] في مكان يصحّ[١٩٣١] فيه الاحتكار، أو يحملوا الناس على مبايعتها برخص. فإن كان الغلاء منه تعالى فالقول في وجوب العوض فيه[١٩٣٢] ما تقدّم في الأمراض من قِبله تعالى، وإن كان من العبيد فالعوض عليهم فيه.

## باب القول[١٩٣٣] في الأصلح في الدنيا

اعلم أن وصفنا للفعل بأنه أصلح يفيد المبالغة في كونه نافعًا، سواءً كان نافعًا[١٩٣٤] في دين أو دنيا. واختلف شيوخنا في الأصلح في الدنيا، وذلك أن يعلم الله تعالى أنه إن منح زيدًا ألف درهم انتفع به، وليس فيه مضرّة على أحد ولا مفسدة لأحد، وليس

---

١٩٢٤ به شيء ولهذا يجاب من سأل عن: فيه شيء ولهذا يجاب من سأل من، ج.
١٩٢٥ أو رخص: ورخص، ج.
١٩٢٦ ويجوز: ويمكن، ج.
١٩٢٧ لأنه: لأن، ج.
١٩٢٨ الناس بأن يخيفوا السبل: الناس بان يخيفوا السبيل، ا؛ بان يخيفوا السبل، ج.
١٩٢٩ أو يمنعوا من يبايع: ويمنعوا من يبايع من، ج.
١٩٣٠ يحتكروا الأطعمة: يحتكر والأطعمة، ج.
١٩٣١ يصح: + (حاشية) أظنه يقسح، ا.
١٩٣٢ فالقول في وجوب العوض فيه: فالقول في وجوب العوض، ا ب؛ في وجوب العوض فيه، ج.
١٩٣٣ القول: –، ج.
١٩٣٤ نافعًا: نافع، ا.

فيه وجه من وجوه القبح، هل يجب عليه تعالى أن يعطيه الألف أم لا؟ فذهب شيوخنا البغداديون وأبو القاسم الكعبي إلى أنه يجب عليه[١٩٣٥] إعطاء الألف في الجود، وذهب شيوخنا البصريون أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إلى أنه لا يجب عليه إعطاء الألف، بل ذلك منه تفضّل، إن شاء فعله وإن شاء لم يفعله.

احتجّ الذاهبون إلى القول الأوّل[١٩٣٦] بأن له تعالى داعيًا إلى إعطاء الألف لزيد، ولا صارف له عنه، فوجب أن يعطيه ذلك. وإنما قلنا: إن له داعيًا إلى ذلك، لأنه تعالى يعلم أن ذلك إحسان[١٩٣٧] إليه[١٩٣٨]، وإنما قلنا: إنه لا صارف له عنه، لأنه ليس فيه مضرّة ولا مفسدة لأحد ولا وجه من وجوه القبح، وليس فيه مشقّة على الفاعل. وإنما قلنا: إن من هذه حاله فإنه يجب فعله[١٩٣٩]، لأن العقلاء يذمّون من لا يفعل ما هذه صفته ويصفونه[١٩٤٠] بالبخل، تعالى عن ذلك. ألا ترى أن من ملك نهرًا عظيمًا فمنع العطشان من أن يشرب منه، أو منع[١٩٤١] من الاستظلال بظلّ حائطه أو من نظر في مرآة منصوبة على حائطه، فإن العقلاء يذمّونه؟ ولأنه من كان هذه صفته فإنه، متى لم يفعل ذلك الفعل، استدلّ العقلاء على كونه غير قادر على فعله، فلولا أنهم يعلمون أنه يجب أن يفعله لما صحّ استدلالهم على عجزه[١٩٤٢] عنه إذا لم يفعله.

واحتجّ الآخرون بأن القول بوجوب ما فرضتموه عليه تعالى يؤدّي إلى محال، وما أدّى إلى المحال فهو محال، وإنما قلنا: إنه يؤدّي إلى محال، لأنّا لو فرضنا الزائد على الألف بمنـــزلة الألف إلى غير غاية لم يخلُ إما أن يفعله تعالى، وذلك محال لأن إيجاد ما لا نهاية له محال، وإما أن لا يفعله أو لا[١٩٤٣] يفعل بعضًا منه، وذلك إخلال بواجب، وهو محال منه تعالى. فإن قيل: إن الذي نوجبه نحن تحسّنونه أنتم وتجوّزون فعله، فجوّزا أن يفعل تعالى ما لا نهاية له، فإن لم يلزمكم ذلك لم يلزمنا أيضًا. وأجاب عنه

---

١٩٣٥ عليه: + تعالى، ج.

١٩٣٦ احتج الذاهبون إلى القول الأول: واحتج الذاهبون الى القول، ج.

١٩٣٧ إحسان: إحسانا، ا ب.

١٩٣٨ وإنما قلنا ... إحسان إليه: سقطت الجملة في ج.

١٩٣٩ فعله: أن يفعله، ا.

١٩٤٠ هذه صفته ويصفونه: هذه صفته ويذمونه، ا؛ هذا صفته ويصفونه، ب ج.

١٩٤١ يشرب منه أو منع: متى يشرب منه او منع، ب؛ يشرب منه او يمنع، ج.

١٩٤٢ على عجزه: بعجزه، ا ب ج.

١٩٤٣ له محال وإما أن لا يفعل أو لا: محال واما ان لا يفعله او، ب.

قاضي القضاة[١٩٤٤] فقال: إن من يحسّن الفعل ولا يوجبه لا يلزمه[١٩٤٥] أن يجب أن يفعله لا محالة، وليس كذلك من يوجب على الحكيم فعله. اعتبروا[١٩٤٦] هذا بما لا يتناهى، فإن[١٩٤٧] من يوجب فعله يجب [على قوله] وجوده منه[١٩٤٨]، ومن يحسّنه فإنه لا يلزم على قوله أن يكون موجودًا منه لا محالة.

ولقائل أن يقول: أتقولون أن القادر، إذا خلص داعيه[١٩٤٩] إلى الفعل، فإنه يجب وجوده منه[١٩٥٠] لا محالة، أو تقولون: إنه يصحّ أن يفعله وأن لا يفعله على سواء؟ فإن قالوا بالأوّل فهو قول البغداديين[١٩٥١]. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فيلزم أن يفتقر وجود الفعل لا محالة إلى شرط أزيد مما ذكرنا، فما ذلك الشرط؟ فإذا لم يُعقل[١٩٥٢] شرط زائد على ما ذكرنا وجب وجود الفعل منه لا محالة، فلزمكم[١٩٥٣] أن يفعل تعالى ما لا نهاية له. فإن قالوا: إن الداعي إلى الفعل إنما يدعو على الوجه الذي يصحّ وجوده في نفسه، وما لا يتناهى لا يصحّ وجوده، فلم يصحّ أن تدعو إليه الدواعي، قيل لهم: وللبغداديين أن يقولوا أيضًا: إن الفعل إما يجب على القادر على الوجه الذي يصحّ وجوده في نفسه، وما لا يتناهى لا يصحّ وجوده في نفسه[١٩٥٤]، فلا يصحّ وجوبه على القادر.

وأما شيخنا أبو الحسين[١٩٥٥] فإنه أوجب فعل الأصلح لمكان الدواعي في حال دون حال، قال[١٩٥٦]: إذا كان الزائد على الألف مفسدة فإنه يجب أن يعطي الألف، لأنه لا صارف له عنه. فأما إذا لم يكن مفسدة إلى غير غاية فإن ذلك كالصارف عن إعطاء

---

١٩٤٤ قاضي القضاة: + رحمه الله، ج.

١٩٤٥ يلزمه: يلزم، ا ب ج.

١٩٤٦ اعتبروا: واعتبروا، ج.

١٩٤٧ فإن: + قال، ب.

١٩٤٨ منه: لا محالة، ا.

١٩٤٩ داعيه: دواعيه، ا.

١٩٥٠ وجوده منه: منه وجوده، ج.

١٩٥١ البغداديين: البغداديون، ج.

١٩٥٢ يعقل: يفعل، ج.

١٩٥٣ فلزمكم: فيلزم، ج.

١٩٥٤ في نفسه: –، ج.

١٩٥٥ الحسين: + رحمه الله، ج.

١٩٥٦ قال: وقال، ج.

الألف، ويعطيه تارة وقد لا يعطيه. ألا ترى أن من دعاه الداعي إلى التصدّق على الفقير بدينار، وحضره من المساكين من هو في مثل حاله، فلو أعطى كلّ واحد منهم دينارًا استنفد ماله، فإنه قد يعطي[١٩٥٧] ذلك الفقير الدينار وقد لا يعطيه؟

وأجاب شيوخنا عن احتجاجاتهم، قالوا[١٩٥٨]: قولكم: له داعٍ إلى الفعل ولا صارف له عنه، لا يقتضي وجوب فعله لا محالة، لأن دواعيه دواعي الإحسان، ودواعي الإحسان لا توجب وجود الفعل. ألا ترى أن من هذه حاله، إذا لم يفعل وقيل[١٩٥٩] له: لِمَ لم تفعل؟ كفاه في العذر أن يقول: لم أفعله لأنه غير واجب[١٩٦٠]؟ وقولهم: إن العقلاء يصفونه بالبخل، غير مسلّم، لأن البخل هو منع الواجب، فدلّوا على أنه يجب فعل ما هذا حاله حتّى يستحقّ بالإخلال به الذمّ. قالوا: وأما تشبيههم ما نحن فيه بمانع العطشان أن يشرب من نهر[١٩٦١]، أو يستظلّ أحد بحائطه، أو ينظر في مرآة[١٩٦٢]، فليس بنظير لمسألتنا لأن منع هؤلاء لا فائدة للمانع فيه، فهو متكلّف لما لا معنى[١٩٦٣] له، إلا أن يلحق صاحب النهر غمّ لما[١٩٦٤] يرى بالعطشان، فيلزمه تمكينه من الشرب أو سقيه دفعًا للضرر عن النفس، لا لما قالوه. وإنما نظير مسألتنا أن يقال: يجب على الإنسان أن[١٩٦٥] يحفر نهرًا ليشرب منه العطشى[١٩٦٦]، ويبني حائطًا ليستظلّ به الناس، وينصب مرآة لينظر فيها الناس، ومعلوم أن ذلك غير واجب.

وعندي أن الخلاف في هذا خلاف[١٩٦٧] في عبارة. يبيّن هذا أن شيوخنا البصريين يقولون: إن عند قوّة الدواعي وانتفاء الصوارف لا بدّ من أن يفعل الفعل، فكأنهم[١٩٦٨] ذهبوا إلى الإحسان إذا دعت إليه الدواعي ليس له جهة وجوب، وإن كان لا بدّ من

---

١٩٥٧ يعطي: يطي، ج.
١٩٥٨ قالوا: فقالوا، ب.
١٩٥٩ لم يفعل وقيل: قيل، ا.
١٩٦٠ واجب: –، ج.
١٩٦١ أن يشرب من نهر: يشرب من نهره، ج.
١٩٦٢ أحد بحائطه أو ينظر في مرآة: واحد بحائطه او ينظر في مايته، ج.
١٩٦٣ متكلف لما لا معنى: متكليف لما لا معنى، ب؛ متكلف لما لا مانع، ج.
١٩٦٤ لما: –، ج.
١٩٦٥ أن: –، ج.
١٩٦٦ منه العطشى: منه العطش، ب؛ العطشى، ج.
١٩٦٧ خلاف: + بين شيوخنا، ج.
١٩٦٨ فكأنهم: وكأنهم، ا.

أن يفعل. وهذا ينبغي أن لا ينكره البغداديون أيضًا، ولهذا قالوا: إنه يجب في الجود[١٩٦٩]، وكأنهم أوجبوا وجوده من جهة الدواعي[١٩٧٠]، وقالوا: ليس له جهة وجوب في نفسه، ومن لم يفعل هذا الإحسان استنقصه العقلاء. وعلى هذا الوجه يخرج سائر ما احتجّ به البصريون، نحو قولهم: لو كان الأصلح واجبًا لوجب علينا أن نتصدّق بأموالنا على الفقراء لأنه أصلح لهم[١٩٧١]، قالوا: فإن قالوا: إن المنع لهم ينفعنا[١٩٧٢]، والدفع يضرّنا، فلم يلزمنا ذلك، وليس كذلك الله تعالى، فالجواب أن كون[١٩٧٣] الفعل مضرّة لنا لا يمنع من وجوبه. ألا ترى أن التكاليف الواجبة فيها مشاقّ علينا، ولم يمنع ذلك من وجوبها، خصوصًا وفي هذه المضرّة حصول الثواب لنا؟ فينبغي أن يكون التصدّق[١٩٧٤] بها أوجب علينا[١٩٧٥]. وهذا غير لازم لهم، لأنهم إذا أوجبوا الأصلح لمكان الدواعي وانتفاء الصوارف، لم يلزمهم أن يوجبوا ما ذكروه[١٩٧٦]، لأن فيه صوارف، فصحّ عذرهم[١٩٧٧] بما قالوه، ولم يقولوا: إن الأصلح جهة وجوب في نفسه، حتّى يلزمهم أن يقولوا بوجوبه[١٩٧٨] إذا حصل[١٩٧٩] فيه مضرّة على الفاعل، كما في سائر الواجبات الشاقّة. فاعتبر هذا الأصل تُشْرِفْ به على جميع ما قاله الفريقان في هذا الباب.

وألزمهم شيوخنا بأنه، لو كان خلق العالم واجبًا عليه تعالى[١٩٨٠]، لما وجب له الشكر بذلك، كرادّ[١٩٨١] الوديعة وقاضي[١٩٨٢] الدَّين. وهذا غير لازم، لأن وجوب فعله من جهة الدواعي لا يمنع من جهة الإحسان، فصحّ أنه[١٩٨٣] يجب به[١٩٨٤] الشكر. وأيضًا،

---

١٩٦٩ الجود: الوجود، ج.
١٩٧٠ الدواعي: الداعي، ج.
١٩٧١ لهم: —، ج.
١٩٧٢ ينفعنا: نفعنا، ج.
١٩٧٣ فالجواب أن كون: والجواب ان كون، ا ج؛ والجواب ان يكون، ب.
١٩٧٤ يكون التصدق: يتصدق، ج.
١٩٧٥ أوجب علينا: علينا أوجب، ا؛ أوجب، ج.
١٩٧٦ ذكروه: ذكرتم، ج.
١٩٧٧ عذرهم: عندرهم، ب؛ عندهم، ج.
١٩٧٨ بوجوبه: + في نفسه، ا.
١٩٧٩ حصل: يحصل، ا.
١٩٨٠ تعالى: —، ب ج.
١٩٨١ كراد: كرد، ج.
١٩٨٢ وقاضي: وقضي، ج.
١٩٨٣ أنه: أن، ا.

فلو وجب عليه تعالى لجهة وجوب لا[١٩٨٥] من جهة الإحسان لوجب[١٩٨٦] له تعالى به الشكر، ولهذا تجب التربية على الأبوين ويجب على الولد الشكر، وكذلك يجب الشكر للنبيّ عليه السلام وإن وجب عليه التبليغ، وليس كذلك ردّ الوديعة وقضاء الدَّين، لأنه يوصل إلى صاحبه ماله أو ما هو كمالِه[١٩٨٧] دون مال الرادّ والقاضي، فلم يكن كالمحسن وإن وجب عليه ذلك الإحسان.

وألزموهم أن يجب علينا فعل النافلة، لأنّها أنفع لنا. ولهم أن يقولوا[١٩٨٨]: إن علينا في فعلها[١٩٨٩] مشقّة، فكنّا متردّدي الدواعي في فعلها، وليس كذلك الإحسان منه تعالى. وألزموهم أن يجب عليه فعل الثواب، فلا[١٩٩٠] يحسن منه تعالى التكليف، خصوصًا تكليف[١٩٩١] مَن المعلوم أنه يكفر، قالوا: ولهذا الإلزام قال[١٩٩٢] البغداديون بأن الثواب منه تعالى تفضّل وأن التكليف إنّما حسن منه شكرًا للنعم[١٩٩٣] السالفة، وسنتكلّم على[١٩٩٤] هذا في باب الثواب إن شاء الله تعالى. وكان يمكنهم أن يقولوا أن فيه جهة قبح، وهو ما يذكره البصريون من أن التعظيم لا يحسن من غير استحقاق، لو لم يقولوا: إن الثواب تفضّل[١٩٩٥]. وقالوا في تكليف مَن المعلوم أنه يكفر[١٩٩٦]: إنه يحسن، لأن فيه لطفًا للمؤمن، فقيل لهم: ليس[١٩٩٧] بأن يحسن لأن فيه نفع المؤمن بأولى[١٩٩٨] من أن يقبح لأن فيه مضرّة للكافر[١٩٩٩].

---

١٩٨٤ به: لم، ج.

١٩٨٥ لجهة وجوب لا: + يمنع، ا؛ وجوب لا تمنع، ب ج.

١٩٨٦ لوجب: ولوجب، ج.

١٩٨٧ ما هو كماله: ماله وكماله، ج.

١٩٨٨ ولهم أن يقولوا: وقولهم ان يقولو، ج.

١٩٨٩ علينا في فعلها: في فعلها علينا، ج.

١٩٩٠ أن يجب عليه الثواب فلا: ان لا يجب عليه فعل الثواب ولا، ج.

١٩٩١ تكليف: −، ج.

١٩٩٢ قال: قالوا، ج.

١٩٩٣ منه شكرًا للنعم: منه تعالى شكرا للنعم، ا؛ من الشكر للمنعم، ج.

١٩٩٤ على: في، ا.

١٩٩٥ وكان ... تفضل: −، ج.

١٩٩٦ المعلوم أنه يكفر: المعلوم من حالهم ايكفر، ج.

١٩٩٧ ليس: فليس، ج.

١٩٩٨ بأولى: أولى، ب.

١٩٩٩ للكافر: + وكان يمكنهم أن يقولوا ان فيه جهة قبح وهو ما، ا؛ + وكان يمكنهم أن يقولوا فيه جهة قبح وهو ما يذكره البصريون من أن التعظيم لا يحسن من غير الاستحقاق لو لم يقولوا إن الثواب تفضل، ج.

قال قاضي القضاة: ومن عجيب أمرهم أنهم أوجبوا عليه تعالى[٢٠٠٠] العقاب ولم يوجبوا عليه الثواب، وقد عُلم أن العقاب[٢٠٠١] مضرّة محضة وأن الثواب نفع خالص. وإنما أوجبوا عليه تعالى العقاب لأن الوعيد لطف للمكلّفين[٢٠٠٢]، فيجب بعده العقاب تصديقًا للخبر عنه. فألزمهم قاضي القضاة عليه أن يتوعّد لأنه أصلح، ولا[٢٠٠٣] يفعل العقاب لأنه أصلح. وقولهم أن فيه تكذيب خبره، قيل لهم: فقد أدّى مذهبكم إلى هذا الفاسد، فيجب أن يفسد. ولهم أن يقولوا: ليس في الوعد جهة قبح، فصحّ وجوبه، وفي أن لا يفعل العقاب جهة قبح، وهو تكذيب الخبر، فلم يجز أن يُخِلّ به.

وإذ قد بيّنّا القول في المصالح الدنياوية والدينية، وقد ذكرنا أن المصالح الدينية على ضربين، أحدهما من فعله تعالى، والثاني من فعلنا، وهي العبادات الشرعية، فلا بدّ من أن يُعرّفناها الحكيم، وإذا لم يكن لنا إليها طريق إلا ببعثة الرسل عليهم السلام وجب بعثتهم، فلزم أن نتكلّم في النبوّات. ونعني بالنبوّات العلوم التي تتعلّق ببعثة الرسل على ما سنشرحها إن شاء الله تعالى.

## الكلام في النبوات

اعلم أن الكلام في ذلك يقع في مواضع، منها الكلام في حسن بعثة الله تعالى الأنبياء[٢٠٠٤]، ومنها الكلام في الوجه الذي لأجله تحسن وتجب، ومنها الكلام في الصفات التي يجب أن يكون عليها النبيّ، ومنها الكلام في الطريق إلى معرفة صدقهم، وهو المعجز، وذكر شروطه ومفارقته للحيل، ومنها الكلام في أن الله تعالى بعث الأنبياء، ثم نذكر أعيانهم.

واعلم أن قولنا: نبيّ ورسول، يفيد في الشرع المؤدّي عن الله تعالى ما كلّف أداءه[٢٠٠٥] من غير واسطة آدمي، إلا أن قولنا: نبيّ، يدخل فيه زيادة رفعته على رفعة أمّته، وقولنا: نبيء، بالهمز يفيد الإخبار عنه تعالى بغير واسطة آدمي.

---

٢٠٠٠ تعالى: –، ج.

٢٠٠١ علم أن العقاب: علموا ان العقا، ج.

٢٠٠٢ للمكلفين: لمكلف، ج.

٢٠٠٣ أصلح ولا: أصلح لهم أو لا، ج.

٢٠٠٤ الله تعالى الأنبياء: الأنبياء عليهم السلام، غ.

٢٠٠٥ أداءه: اداؤه، ج.

## باب في حسن بعثة الله تعالى[٢٠٠٦] الأنبياء

ذهب المسلمون بأجمعهم إلى أن ذلك يحسن ويجب، وذهب قوم من منكري الملل إلى[٢٠٠٧] أنه يقبح. وحكى العلماء عن البراهمة، وهم قوم من الهنود[٢٠٠٨]، مثل ذلك. والذي يدلّ على حسن ذلك أن العقل يجوّز أن يكون في بعثتهم فائدة، بل فوائد[٢٠٠٩]، وأن لا يكون فيها وجه من وجوه القبح، وما هذه[٢٠١٠] حاله فهو حسن.

وإنما قلنا: إن فيها فوائد، منها أن يأتوا من الله سبحانه[٢٠١١] بخبر قاطع على أنه سيعذّب الكافر والفسّاق، لأن العقل إنما يدلّ على استحقاقهم[٢٠١٢] منه تعالى العقاب، ولا يدلّ على أنه تعالى يعاقبهم، بل يجوّز ذلك ويجوّز أن يعفو عنهم. ومنها أنه لا يمتنع أن يكون دعاؤهم للمكلّفين إلى ما كلّفهم من جهة العقل مصلحة لهم. ومنها أن العقل يجوّز أن يكون بعض أفعالنا مصلحة لنا وداعية لنا إلى فعل ما كلّفناه من جهة العقل، كالصلاة والصوم والزكاة والحجّ[٢٠١٣]، ويكون بعض أفعالنا مفسدة لنا، كشرب[٢٠١٤] الخمر والزناء، وتكون المصلحة في أن يعرّفنا هذه المصالح والمفاسد[٢٠١٥] بلسان واحد من جنسنا. وإنما قلنا: إنه لا يكون فيه وجه من وجوه القبح، لأن العقل يجوّز أن لا يكون في ذلك مفسدة ولا سائر وجوه القبح، وهي محصورة. ولا شبهة في أن المنفعة التي لا مضرّة فيها ولا فيها وجه قبح تحسن، فإذا دللنا[٢٠١٦] بعد هذا [على] أن الحكيم تعالى بعث أنبياء ثبت أن بعثتهم[٢٠١٧] حسنة.

---

٢٠٠٦ تعالى: –، ج.

٢٠٠٧ إلى: –، ج.

٢٠٠٨ الهنود: الهود، ا؛ اليهود، ج.

٢٠٠٩ فوائد: –، ا ج.

٢٠١٠ القبح وما هذه: قبح وما هذه، ا؛ قبح وما هذا، ج.

٢٠١١ سبحانه: –، ج.

٢٠١٢ والفسّاق لأن العقل إنما يدلّ على استحقاقهم: والفاسق لان العقل انما يدل على استحقاقه، ج.

٢٠١٣ الزكاة والحج: الحج والزكاة، ج.

٢٠١٤ كشرب: كالشرب، ج.

٢٠١٥ والمفاسد: وهذه المفاسد، ج.

٢٠١٦ قبح تحسن فإذا دللنا: قبح انه يحسن فاذا دللنا، ا؛ قبح انه يحسن فاذا بينا، ج.

٢٠١٧ بعثتهم: بعثهم، ج.

واحتجت البراهمة[٢٠١٨] لقولها بأنه لا يخلو إما أن يُبعثوا بما يوافق العقل أو بما يخالفه، فإن بُعثوا بما يوافقه[٢٠١٩] كان فيه استغناء عن بعثتهم[٢٠٢٠]، وإن بُعثوا بما يخالفه وجب ردّه، كما لو بُعثوا بحسن الظلم وقبح العدل. والجواب: بل بُعثوا بما يوافق العقل في الجملة، وإن كان[٢٠٢١] لا يُعلم بالعقل تفصيل تلك الجملة. يبيّن[٢٠٢٢] هذا أنّا نعلم بالعقل أن كلّ فعل ينهانا[٢٠٢٣] عن الفحشاء والمنكر فذلك حسن[٢٠٢٤] وواجب، ثم لا نعلم بالعقل أن ذلك الفعل الناهي عنها هو[٢٠٢٥] الصلاة بشروطها في أوقات مخصوصة، فإذا عرّفناها الرسول فقد عرفنا ما يوافق العقل. وكذلك نعلم في الجملة[٢٠٢٦] أن كلّ فعل يوقع بيننا[٢٠٢٧] العداوة والبغضاء، ويمنعنا عن ذكر الله وعن الصلاة، هو قبيح، فإذا عرّفنا الرسول أن ذلك هو شرب الخمر والقِمار فقد عرفنا ما يوافق العقل. ومثاله أن المريض يعلم أن ما[٢٠٢٨] يضرّه أكله يلزمه اجتنابه، وما ينفعه شربه من الأدوية يلزمه شربه، فإذا أشار عليه الطبيب بأن لا يأكل طعام كذا[٢٠٢٩] ويشرب كذا فقد أشار عليه بما يوافق عقله. وورودهم بقبح العدل وحسن الظلم ليس بنظير ما يردون به، لأنهم يردون بما يختلف حسنه وقبحه بتغيير وجوهه[٢٠٣٠]، كذبح الحيوان، لأنه قبل الشرع هو ظلم من حيث لا نفع فيه للحيوان، ويجوز أن يتغيّر وجهه بأن تكون فيه منافع عظيمة يصغر في جنبها مضارّ الذبح، كما شرحنا ذلك في باب الأعواض. فأما ورودهم بحسن الظلم فهو تقدير للحُسن مع الوجه المؤثّر في القبح، فلم يجز أن يحسن، وكذا هذا في قبح العدل.

---

٢٠١٨ البراهمة: مكرر في ا.

٢٠١٩ أو إنما يخالفه فإن بعثوا بما يوافقه: وانما يخالفه فان بعثوا بما يوفقه، ج.

٢٠٢٠ بعثتهم: + بالعقل، ا؛ بعثهم، ج.

٢٠٢١ كان: كنا، ا.

٢٠٢٢ يبين: بين، ج.

٢٠٢٣ ينهانا: ينهى، ج.

٢٠٢٤ حسن: –، ج.

٢٠٢٥ عنها هو: عنا هو، ا؛ عنها هي، ج.

٢٠٢٦ في الجملة: –، ب.

٢٠٢٧ بيننا: بينا، ا.

٢٠٢٨ أن ما: أن كل ما، ا.

٢٠٢٩ كذا: –، ج.

٢٠٣٠ وجوهه: وجوهها، ج.

فأما وجه حسن البعثة فليس إلا ما أشرنا اليه من كون دعائهم مصلحة للمكلّفين إلى فعل ما كلّفوا، أو كون تعريفهم لمصالح دينهم مصلحة لهم، فيكون تعريفهم لمصالحهم وجهَ حسنٍ في بعثتهم[٢٠٣١] بشرط كون تعريفهم أدعى لهم إلى الإجابة. ويتّصل بذلك ابتلاء المبعوث بالمبعوث[٢٠٣٢] إليه والمبعوث إليه بالمبعوث، على ما قال تعالى ﴿لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ﴾ (٤٧ محمد ٤)، ولهذا قلنا: إنما تجب بعثتهم متى حسنت[٢٠٣٣]، لأن مصلحة المكلّف[٢٠٣٤] واجبة على المكلّف وتعريفه مصالحه. وليس يجوز أن تجب بعثتهم[٢٠٣٥] لمصالح دنياهم، على ما ذهب إليه الفلاسفة القائلون بتصديق الأنبياء عليهم السلام[٢٠٣٦]، قالوا: إنما يحتاج إليه كلّ آدمي لا يقوم بكفايته بنفسه، بل لا بدّ من أن يستعين فيه بغيره، فلا بدّ من أن يجتمعوا ليعين بعضهم بعضًا في مصالح دنياه، وإذا اجتمعوا لم يتناصفوا، بل يسعى ذو القوة على ذي الضعف[٢٠٣٧] ويتعدّى عليه، فلا بدّ لهم ممن ينصف بعضهم من بعض ويكفّ بعضهم عن بعض، ويسنّ[٢٠٣٨] لهم السنن التي تصلح بها معايشهم، متى علموا[٢٠٣٩] عملوا بها، وهي الشرائع. وقد ذكرنا في المعتمد أن مصالح دنياهم مما[٢٠٤٠] يهتدون إليه[٢٠٤١] بعقولهم، كما يهتدون[٢٠٤٢] إليها بتجاراتهم وزراعاتهم، وذلك بأن يقيموا رئيسًا لهم يكفّ بعضهم عن بعض[٢٠٤٣]، ويدفع عن حوزتهم أعداءهم، ولهذا تجد جماعات من الناس لا يقولون بالنبوة، بل ينكرونها، يصلحون دنياهم بما ذكرنا، بل بعث الرسل يغريهم على مناوأتهم[٢٠٤٤]

---

٢٠٣١ بعثتهم: بعثهم، ج.

٢٠٣٢ بالمبعوث: -، ج.

٢٠٣٣ إنما تجب بعثتهم متى حسنت: انما تجب بعثتهم، ج.

٢٠٣٤ المكلف: المكلفين، ا ب.

٢٠٣٥ تجب بعثتهم: يبعثهم، ج.

٢٠٣٦ عليهم السلام: -، ج.

٢٠٣٧ ذو القوة على ذي الضعف: ذي القو على ذي الضعف، ا؛ ذي القوة على ذي، ج.

٢٠٣٨ ويسن: وليس، ج.

٢٠٣٩ معايشهم متى علموا: معاشهم متى، ج.

٢٠٤٠ أن مصالح دنياهم مما: ان من مصالح دنياهم ما، ج.

٢٠٤١ إليه: إليها، ب؛ به إليه، ج.

٢٠٤٢ بعقولهم كما يهتدون: من عقولهم كما يهتدون به، ج.

٢٠٤٣ عن بعض: -، ج.

٢٠٤٤ يغريهم على مناوأتهم: تعريفهم بمناوأتهم، ج.

وتكذيبهم لما يأتون به من التكاليف الشاقّة وعزفهم عن عاداتهم وتحريم كثير من مآكلهم ومشاربهم، فتهيج الفتن، ويظهر الخلاف والهرج على ما جرت به العادة في الأزمنة[٢٠٤٥] السالفة من معاملة الأمم[٢٠٤٦] أنبياءهم، فلم يكن ما ذكروه وجه حسن أو وجوب.

وأما وجوب بعثتهم ليُعرفوا[٢٠٤٧] الأغذية والأدوية فذلك أبعد مما قاله الأوّلون، لأن ذلك مما يهتدون إليه بتجاربهم وعادة آبائهم، ولهذا تعيش جماعات كثيرة ممن لا يقول[٢٠٤٨] بالنبوّة، بل البهائم والسباع، يميّزون بين أغذيتهم وسمومهم من غير افتقار إلى نبيّ ومعرّف، والأطبّاء يقولون أنهم وصلوا إلى الأدوية وتركيبها بالتجربة، ويجوز أن يعرّف الله تعالى بعض الأنبياء بعض ذلك، كآدم[٢٠٤٩] وعيسى وداود عليهم السلام، ويوقفون عليها غيرهم تبعًا لتعريف مصالح دينهم، ثم بالاجتهاد والتجربة يصل مَن بعدهم إلى تركيب كثير منها بلا[٢٠٥٠] افتقار إلى النبيّ عليه السلام لما قالوا.

## باب في الصفات التي يجب أن يكون عليها النبي[٢٠٥١] وما يجب أن يعصم عنه

اعلم أن الصفات التي يجب أن يكون عليها الرؤساء والحكّام بين الناس، نحو كمال العقل والذكاء والفطنة وقوّة الرأي، لا بدّ من أن[٢٠٥٢] يختصّ بها النبيّ عليه السلام بطريقة الاولى، لأن مرتبته فيما كلّف ظاهرة على ما كلّف هؤلاء، ولأنه لا بدّ منها في التمكين من أداء الرسالة، فاعتبار ذلك في النبيّ عليه السلام[٢٠٥٣] أولى.

ولا بدّ أن يختصّ مع ذلك بأن[٢٠٥٤] يعصم عن أمور، منها ما يؤثّر في الأداء والتبليغ، ومنها ما يؤثّر في القبول منه. أما الأوّل فأن يعصم عن كتمان ما أمر الله تعالى بأدائه

---

٢٠٤٥ الأزمنة: الامنة، ج.
٢٠٤٦ الأمم: + مع، ب.
٢٠٤٧ ليعرفوا: + لهم، ج.
٢٠٤٨ يقول: يقولون، ج.
٢٠٤٩ كآدم: كلام، ج.
٢٠٥٠ بلا: فلا، ا ج.
٢٠٥١ التي يجب أن يكون عليها النبي: –، ج.
٢٠٥٢ أن: –، ب.
٢٠٥٣ عليه السلام: –، ج.
٢٠٥٤ بأن: في ان، ب.

أو بعضه، وعن السهو في الأداء والزيادة فيما أمر[٢٠٥٥] بأدائه. ويدخل فيما يؤثّر في القبول منه أن يكون معصومًا عن[٢٠٥٦] الكبائر قبل النبوة وبعدها، ومن الصغائر المسخّفة[٢٠٥٧]، ومن الكذب في الأداء وفي غير الأداء، صغيرًا كان الكذب أو كبيرًا، ومن الفظاظة والغلظة، ويدخل فيه أن يعصم من الأمراض المنفّرة عنه، نحو الأُبنة[٢٠٥٨] وسَلَس الريح، وذُكر[٢٠٥٩] في جملتها البرص والجذام. فأما العمي والصمم فإنهما لا ينفّران، ولهذا تسكن نفوسنا إلى العلماء العُمي والصمّ إذا اختصّوا بالنظافة، إلا إذا كانا يُمنعان من أداء الرسالة، فلا بدّ من أن يعصم منهما، وذُكر أيضًا[٢٠٦٠] تشويه الصورة، لأن النفوس تنفر عنه. وينبغي أن يعصم عن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه، نحو المباضعة عند الناس والأكل على الطريق، ويعصم عما يؤثّر في معجزته ويوهم أنه من قِبله، نحو علم الكتابة وقول الشعر، لأن ذلك، وإن كان فضيلة في بعض الناس، إلا أنه لما كان معجزة نبيّنا عليه السلام خاصّة من قبيل الكلام والإخبار عن الغيوب عصم عن ذلك عليه السلام، لأن لا يتوهم أن معجزته من قبيل الشعر أو أنه[٢٠٦١] يطالع الغيوب عن الكتب فيأتي بها من قِبله، كما قال تعالى ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلاَ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لاَّرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (٢٩ العنكبوت ٤٨).

والدليل على وجوب عصمته عن[٢٠٦٢] جميع ما ذكرنا أن غرض الحكيم من إرساله هو القبول منه، إما قبول دعائه إلى ما يدعو اليه من طاعته تعالى، أو قبول ما يؤدّي إليهم من مصالحهم، فكما يجب عليه تعالى أن يمكّنه من الأداء والتبليغ فكذلك يجب أن يعصمه عن[٢٠٦٣] كلّ ما ينفّر عنه، أو يفوت عنده القبول منه، وإلا لم يكن تعالى مزيحًا لعلل المكلّفين[٢٠٦٤] في إرساله إليهم. يبيّن ما ذكرنا أنّا لو جوّزنا عليه كتمان بعض

---

٢٠٥٥ أمر: + الله، ب.

٢٠٥٦ عن: من، ج.

٢٠٥٧ المسخفة: المستخفة، ج.

٢٠٥٨ الأبنة: الامة، ج.

٢٠٥٩ وذكر: وذكرنا، ا.

٢٠٦٠ أيضًا: –، ج.

٢٠٦١ أنه: وأنه، ا.

٢٠٦٢ عن: من، ج.

٢٠٦٣ عن: من، ب.

٢٠٦٤ لعلل المكلفين: للعلل للمكلفين، ا.

ما أمر بأدائه أو تغييره[٢٠٦٥] لم نثق بما أدّاه إلينا، وبجوّزنا أن يكون على غير الصفات التي هي مصالح لنا، ولم نأمن أن يكون لما أدّاه شروط وصفات وهيآت لم[٢٠٦٦] يؤدّها إلينا، ولو جوّزنا أن يكون على بعض الصفات المنفّرة عنه لبعّد[٢٠٦٧] ذلك عن القبول منه كلُّ من بعث إليه أو بعضهم، فلا تنـــزاح علّتهم[٢٠٦٨] في الوصول إلى مصالحهم، وما ذكرناه من الأمور المنفّرة لا شبهة في كونها مبعّدة عن القبول منه كارتكاب الكبائر. ألا ترى أنّا، لو جوّزنا فيما ينهى عنه أنه يرتكبه في السرّ، لأغرى ذلك غيره بارتكابها؟

فإن قيل: هذا بيّن في ارتكابها في حال النبوة، فما أنكرتم أن يرتكبها قبل النبوة، ثم يتوب وينفصل منها ويدعو إلى خلافها بعد النبوة؟ قيل له: إن العقلاء لا يُجرون قول من لم يجرّبوا[٢٠٦٩] عليه معصيةً ولا خيانةً مجرى قول من جرّبوا[٢٠٧٠] عليه ذلك وإن علموا توبته منه، وإذا جرّبنا أنفسنا في القبول من الغير فإنا نجدها أسكن إلى قبول قول من لم[٢٠٧١] نجوّز عليه خلاف ما يدعو إليه.

وأما الكذب في الأداء فإنه يورث ما ذكرنا[٢٠٧٢] من زوال الثقة بما يؤدّيه إلينا. فأما الكذب في غير الأداء فإنه ينفّر عن القبول منه ولهذا قيل: من عُرف بالكذب لم يجز صدقه. فأما الصغائر المستخفّة فإنها تنفّر عنه نحو سرقة[٢٠٧٣] شيء يسير وخيانة يسيرة في المعاملة[٢٠٧٤]، لأنها وأمثالها توجب خفّة منـــزلة فاعلها[٢٠٧٥] عند الناس، بخلاف الصغائر غير المستخفّة؛ لأنها تجري مجرى ما يُفعل سهوًا بمنـــزلة الزلّة اليسيرة التي لا ينجو منها المتحفّظ، حتّى قيل[٢٠٧٦] فيها: وأيّ جواد لا يكبو؟

---

٢٠٦٥ تغييره: تغيره، ا.

٢٠٦٦ لم: ولم، ا.

٢٠٦٧ لبعد: لنفر، ج.

٢٠٦٨ علتهم: علة لمن اعين، ا.

٢٠٦٩ يجرون قول من لم يجربوا: يجوزون قول من لم يجوزوا، ج.

٢٠٧٠ قول من جربوا: من جربوا، ا؛ قول من يجوزوا، ج.

٢٠٧١ قول من لم: من لم، ا؛ قول من لا، ج.

٢٠٧٢ ذكرنا: ذكرناه، ا.

٢٠٧٣ سرقة: مكرر في ج.

٢٠٧٤ المعاملة: معاملة، ج.

٢٠٧٥ فاعلها: فاعليها، ج.

٢٠٧٦ المتحفظ حتى قيل: متحفظ حتى قيل، ا؛ المتحفظ قيل حتى، ج.

واختلف الشيخان في هل يجوز أن يتعمّد[٢٠٧٧] الرسول المعصية مع علمه بأنها معصية، فجوّزه أبو هاشم، ومنع منه[٢٠٧٨] أبو علي وأبو عبد الله وقاضي القضاة. واحتجّ أبو هأشم بأنه إذا همّ بالمعصية فلا بدّ من أن يُخطر تعالى بباله كونها معصية ويوجب عليه النظر في أن يعلم كونها معصية، فإذا أقدم عليها مع هذا الخاطر فقد أقدم على فعل لا يأمن كونه معصية[٢٠٧٩] وعلى[٢٠٨٠] ترك النظر بعد وجوبه عليه، وفي ذلك تعمّد المعصية[٢٠٨١]. يبيّن هذا أن آدم علية السلام، حين تناول الشجرة إما أن يكون عالمًا بأنه نُهي عن تناولها أو يعلم أنه نُهي عن تناول جنسها، أو خطر بباله النظر في أن يعلم أنه منهيّ عن تناولها أو عن تناول جنسها، وأيّ[٢٠٨٢] ذلك كان فقد أقدم على معصية مع علمه بها، إما[٢٠٨٣] تناول الشجرة أو ترك النظر الواجب عليه.

وأبو علي يحتجّ ويقول أنه متى علم ذلك منه فإنه ينفّر عنه ويقال: إنه جريء على الله تعالى وعلى معاصيه. فأما خطور المعصية بباله ووجوب النظر عليه فذلك قد يغمض، وقد يكون[٢٠٨٤] تاركه وفاعل المعصية كالذاهل والغافل عن وجوب النظر. يبيّن هذا أن النظر يجب لغيره، وفي حال وجوبه يجوز أن يؤدّيه إلى إباحة الفعل، والإقدام[٢٠٨٥] على الفعل مع تجويز إباحته لا يجريه العقلاء مجرى الإقدام عليه مع العلم بقبحه، وكان معصية آدم مع[٢٠٨٦] ترك مثل هذا النظر، فإذا[٢٠٨٧] عُذر في ترك هذا النظر فقد عُذر فيما فعله بعد تركه.

فإن قيل: أليس الحشوية يجوّزون على الأنبياء الكبائر ولا ينفرون عن القبول منهم، فلِم قلتم: إن ذلك ينفّر عنهم؟ قيل له: إن المعتبر[٢٠٨٨] عندنا هو أن يعصمه الله تعالى عما

---

٢٠٧٧ يتعمد: يعتمد، ا.

٢٠٧٨ أبو هاشم ومنع منه: ابو هاشم ومنع، ا؛ ابو هاشم عليه ومنع منه، ب.

٢٠٧٩ يخطر تعالى ... معصية: يكون إقدامة عليها، ا.

٢٠٨٠ وعلى: أوعلى، ا.

٢٠٨١ تعمد المعصية: تعمدا للمعصية، ا.

٢٠٨٢ عن تناول جنسها وأي: عن تناول جنسها فأي، ب؛ تناول جنسها وأي، ج.

٢٠٨٣ إما: وإما، ج.

٢٠٨٤ قد يغمض وقد يكون: يغمض ويكون، ج.

٢٠٨٥ والإقدام: فالاقدام، ب.

٢٠٨٦ مع: + (حاشية) خ ق، ب.

٢٠٨٧ فإذا: اذا، ج.

٢٠٨٨ المعتبر: المعبر، ج.

يقتضي النفرة عنه، لأنه هو الراجع إلى المرسِل الحكيم، سواءً نفروا عنه أو لم ينفروا. ولعلّ الحشوية اعتقدت في المعاصي التي جوّزوها عليهم أنها[٢٠٨٩] تقع صغائر منهم، وإن كانت كبائر من غيرهم، فلذلك لم ينفروا عنهم.

وذكر العلماء في جملة ما يُعصم منه النبيّ عليه السلام الحِرَف التي تهوّن صاحبها على الناس، كالحجامة والحمّامية وغيرهما[٢٠٩٠] مما يرجع إلى خدمة الناس. فأما الاستئجار[٢٠٩١] للأعمال التي لا يستهان العامل[٢٠٩٢] فيها فلا[٢٠٩٣] ينفّر، لأنه من جملة ما يطلب به الرزق الحلال، كالاستئجار لرعاية الغنم، ورعاية الغنم مما لا ينفّر[٢٠٩٤]، بل يعين على الاهتداء إلى سياسة الأمّة وتدبير مصالحهم. قالوا[٢٠٩٥]: وكون الإنسان ولد زناء ينفّر عنه، وكذلك كونه لقيطًا، إلا أن يكون ذلك للخوف عليه من القتل، فإنه لا ينفّر عنه. فأما الأنوثة فالظاهر أنها لا تجتمع معها الشروط التي يحتاج إليها في الإمامة، فكيف في النبوّة؟ ولأن الرجال العقلاء تزدري بالأناث في الأحوال الراجعة إلى السياسة والحكومة بين الناس. وأما الصبي فلا ينفّر إلا لما يقترن به من نقصان العقل والفطنة، فإذا كان الصبي كامل العقل توفي فطنته على فطنة البالغين كان أعجب وأدعى[٢٠٩٦] إلى القبول منه.

## باب في ذكر[٢٠٩٧] الطريق إلى معرفة صدق النبي في دعوى النبوة

اتّفق المسلمون على أن الطريق إلى معرفة صدقه ليس إلا ظهور المعجز عليه، أو خبر نبيّ ثابت النبوة بالمعجز. فأما المعجز فهو في أصل اللغة ما يجعل غيره عاجزًا[٢٠٩٨]،

---

٢٠٨٩ عليهم أنها: عليهم انها، ا؛ منهم انها، ج.

٢٠٩٠ والحمامية وغيرهما: والحمامية وغيرهما، ا؛ والحامية وغيرهما، ج.

٢٠٩١ الاستئجار: الاستعبار، ج.

٢٠٩٢ العامل: الفاعل: ا ب؛ + (حاشية) خ العامل، ب.

٢٠٩٣ فلا: ولا، ج.

٢٠٩٤ لا ينفر: + (حاشية) أيضا، ا.

٢٠٩٥ قالوا: –، ج.

٢٠٩٦ وأدعى: الدعا، ج.

٢٠٩٧ ذكر: –، ج.

٢٠٩٨ يجعل غيره عاجزًا: يجعل غيره عاجز، ج.

ثم تعورف في الفعل الذي يعجز القادر[٢٠٩٩] عن مثله. يقال: أعجزني كذا، إذا تعذّر عليه إيجاد مثله. وفي عرف الشرع هو كلّ حادث من فعل الله تعالى، أو بأمره أو تمكينه، ناقض لعادة[٢١٠٠] مَن بعث الله إليهم في زمان تكليف، مطابق لدعوى[٢١٠١] النبوة. ونعني بقولنا: بأمره تعالى أو تمكينه[٢١٠٢]، إذا أمر تعالى ملكًا من الملائكة، فرفع الجبل أو مكّن المدّعي للنبوة من رفعه. واحترزنا بقولنا: مطابق لدعوى النبوة، من نقض العادة عند دعوى[٢١٠٣] المتنبّي على العكس من دعواه، ومن ظهور[٢١٠٤] المعجز على الصالحين، لأنهم لا يدّعون النبوة[٢١٠٥] فيطابق المعجز دعواهم. واحترزنا بقولنا: ناقض للعادة، من الأفعال المعتادة نحو طلوع الشمس من المشرق لأنه معتاد وإن[٢١٠٦] عجز عنه البشر، ومن خبر نبيّ عن صدق مدّعي النبوة، لأنه ليس بناقض لعادة مَن بُعث إليه النبي[٢١٠٧]، وإن طابق دعوى المدّعي للنبوة. ألا ترى أنه يصحّ من المنافق أن يقوله في النبي؟[٢١٠٨] واحترزنا بقولنا: في زمان تكليف، عن أشراط الساعة[٢١٠٩]، لأنه يزول عندها التكليف.

وإنما قلنا أن المعجز في عرف الشرع[٢١١٠] هذا، لأنه هو الذي يسبق إلى فهمهم عند الإطلاق. وأما[٢١١١] ما يظهر على الصالح فلا يسبق إلى أفهام أهل الشرع إلا عند شاهد حال أو تفنيد[٢١١٢]. وللمعجز شروط، ولا بدّ من أن يكون مفارقًا للحيل، وسنبيّن هذا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

---

٢٠٩٩ القادر: بالقادر، ج.

٢١٠٠ أو بأمره أو تمكينه ناقض لعادة: بأمره أو تمكينه من نقض العادة، ج.

٢١٠١ لدعوى: المدعى، ا.

٢١٠٢ تمكينه: وتمكنه، ج.

٢١٠٣ النبوة من نقض العادة عند الدعوى: المدعي النبوة من نقض العادة عند دعوى النبي، ج.

٢١٠٤ ظهور: ظهر، ج.

٢١٠٥ النبوة: النبي، ج.

٢١٠٦ وإن: مكرر في ا.

٢١٠٧ اليه النبي: –، ج.

٢١٠٨ ألا ... النبي: –، ب.

٢١٠٩ أشراط الساعة: شرائط الساعة، ج.

٢١١٠ الشرع: –، ج.

٢١١١ فهمهم عند الإطلاق وأما: فهومهم عند الاطلاق واما، ا؛ فهمهم عند الاطلاق فاما، ب.

٢١١٢ تفنيد: يفند، ج.

وذكر بعض المتفلسفة المدّعين[٢١١٣] للقول بالأنبياء أن الطريق إلى العلم اليقيني بصدقهم هو أن نعرف مطابقة ما أتوا به من الشرائع للمصلحة. قالوا: وهذا[٢١١٤] طريقة المحقّقين إلى العلم بصدقهم، والمعجزات هي طريقة العوامّ والمتكلّمين إلى صدقهم، قالوا: لأنها يجوز أن تكون سحرًا، فلم تكن دلالة موصلة إلى[٢١١٥] اليقين.

أما بيان أن المعجز دلالة على صدق النبيّ فلأنه لولا كونه صادقًا في[٢١١٦] دعواه لما نقض تعالى عادته في أفعاله لفعل معجزة عند دعواه، فلمّا فعله لزم كونه صادقًا في دعواه. وإنما قلنا ذلك لأنه لا بدّ للحكيم من غرض في فعل المعجز عند دعواه، وإلا كان عابثًا. وليس يجوز أن يكون غرضه تكذيبه، لأنه مطابق لدعواه لا معنى العكس منه، ولأن نفي المعجز بأن لا يفعله كافٍ[٢١١٧] في تكذيبه، فلا معنى لفعله. ولا يجوز أن يفعله إكرامًا له وبيانًا لصلاحه، لأنه لو كان كاذبًا في دعواه لما كان صالحًا ولما استحقّ الإكرام. ولا يجوز أن يفعله إرهاصًا لنبوة غيره، لأن الغرض من الإرهاص هو التنبيه على أنه سيظهر من يدّعي النبوة، فيلزم[٢١١٨] تصديقه وهذا قد ادّعى النبوة، فلو لم يدلّ على صدقه لبطل الإرهاص، ولأن فيه وجه قبح، وهو كونه موهمًا لتصديق المدّعي للنبوة، فلا[٢١١٩] يجوز أن يفعله تعالى. ولا يجوز أن يفعله[٢١٢٠] لأن فيه مصلحة للمكلّفين، لأن فيه وجه قبح وهو كونه موهمًا تصديق هذا المدّعي للنبوة، فلا يجوز أن يفعله الحكيم. ولا يجوز أن يتعلّق به المصلحة، فإن عني بالمصلحة أن يكون دالاً على صدقه ويكون فيه لطف للمكلّفين لم نأبَ[٢١٢١] ذلك، كما فعله تعالى بالأمم الماضية[٢١٢٢] المكذّبة من الإهلاك الناقض للعادة، فكان[٢١٢٣] تصديقًا لأنبيائهم وعبرة لمن بعدهم.

---

٢١١٣ المدعين: المدعي، ا ب ج.

٢١١٤ وهذا: وهذه، ا.

٢١١٥ إلى: + العلم، ج.

٢١١٦ في: + بيان، ج.

٢١١٧ كاف: كافيا، ا.

٢١١٨ فيلزم: فلزم، ج.

٢١١٩ لتصديق المدعي للنبوة فلا: لتصديق المدعي فلا، ب؛ للتصديق المدعي ولا، ج.

٢١٢٠ ولا يجوز أن يفعله: –، ج.

٢١٢١ نأب: نأبى، ا ب ج.

٢١٢٢ الماضية: –، ا ب.

٢١٢٣ فكان: كان، ا ب.

ولا يُعقل بعد هذه الوجوه[2124] وجه حكمة يجوز أن يفعل له الحكيم المعجز، فتبين أنه لم يفعله[2125] تعالى إلا لتصديقه في دعواه النبوة كما لو صدّقه [2126] تعالى بالقول فقال: صدقتَ، وعلمنا أنه[2127] كلامه تعالى. والتصديق بالفعل ظاهر عند العقلاء، وهو إذا ادّعى الواحد منّا أنه رسول فلان وآية صدقي أن يحرّك فلان رأسه، فحرّك فلان رأسه ولم يكن من عادته تحريك رأسه، فإنه يكون مصدّقًا له[2128] بذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يفعله[2129] تعالى لحكمة لا يعلمها إلا هو، فلا يكون تصديقًا للمدّعي للنبوّة، قيل له: لا يجوز ذلك لأن فيه وجه قبح، وهو كونه موهمًا لتصديقه. فإن قيل: هلاّ صدّقه تعالى[2130] بالقول فقال له: صدقتَ؟ قيل له: لأنه لا يمكن أن يُعرف أن هذا[2131] منه تعالى إلا إذا أظهر عنده معجزًا، والمعجز كافٍ في تصديقه، فلا افتقار إلى تصديقه بالقول. فإن قيل: ما أنكرتم أن يُظهر هذا المعجز عليه بعض الملائكة أو الجنّ ليضلّ به الناس؟ قيل له: إن هذا التجويز لا يتوجّه في المعجزات التي ليست من مقدورات العباد كإحياء الموتى وقلب العصا حيّة. ولأن الملائكة معصومون عن فعل القبيح، ولو لم يكونوا معصومين منه كالجنّ وقدروا على إظهار المعجزات لوجب على الحكيم تعالى أن لا يمكّنهم من إظهارها، لأن فيه مفسدة لا يمكن المكلّفين دفعها، فيقبح[2132] منه تعالى تكليفهم معها، فلزم في الحكمة أن يمنعهم من ذلك. وليس كذلك إضلال المضلّين إيّاهم بالشُّبه، لأن لهم طريقًا[2133] إلى دفعها بحلّها بالنظر أو بالاستعانة[2134] بالعلماء في حلّها[2135]، فصحّ أن المعجزات طريق إلى معرفة صدق النبيّ.

---

٢١٢٤ هذه الوجوه: هذا الوجه، ا.

٢١٢٥ يفعله: يفعل، ج.

٢١٢٦ صدقه: + الله، ا.

٢١٢٧ أنه: أن، ب ج.

٢١٢٨ له: -، ا ج.

٢١٢٩ يفعله: + الله، ا.

٢١٣٠ صدقه تعالى: صدقه الله تعالى، ا؛ صدقه، ج.

٢١٣١ لأنه لا يمكن أن يعرف أن هذا: لا يمكن ان يعرف ان، ج.

٢١٣٢ فيقبح: القبايح، ج.

٢١٣٣ بالشبه لأن لهم طريقًا: بالشبهة لان لهم ان طريق، ج.

٢١٣٤ أو بالاستعانة: والاستعانة، ج.

٢١٣٥ في حلها: -، ب.

وأما[2136] ما قالته الفلاسفة من أنها ليست بطريق موصل إلى[2137] اليقين، لأنه لا يؤمَن من كونها سحرًا، فباطل لما سنبيّن[2138] في شروط المعجزات. وأما ما قالوه[2139] من أن الطريق اليقيني هو أن يعرف مطابقة شرائعهم للمصلحة، قالوا: لأن من ادّعى صنعة من الصنائع فطريق معرفة[2140] صدقه في دعواه أن يأتي بها على وجهها الذي تنبغي عليه. ألا ترى أن رجلين لو ادّعيا حفظ القرآن، فقرأه أحدهما وقلب الآخر[2141] العصا حيّة دلالة على حفظ القرآن، فإنّ علمنا بصدق من قرأه يكون أقوى من صدق مَن قلب العصا حيّة؟ يقال لهم: بماذا[2142] علمتم مطابقة الشرع للمصلحة؟ أبطريقة عقلية أم بقول الرسول؟ والأوّل لا وجه له لأنّا لا نعلم للصلاة[2143] بشروطها ووقتها وجهًا يقتضي وجوبها، بل نجوّز كونها مصلحة ونجوّز كونها[2144] مفسدة، وكذا هذا في سائر العبادات الشرعية، وكذلك لا نعلم موجبًا[2145] عن كونها مصلحة نحو استحقاق الذمّ بالإخلال بها. وليس في العقل طريقة غير[2146] ما ذكرنا تدلّ على وجوبها أو كونها مندوبة، ولو كان لنا طريق إلى معرفة كونها مصالح[2147] من جهة العقل لما احتجنا إلى ورود النبيّ بها ولكانت بعثتهم عبثًا قبيحًا.

وليس نظير مسألتنا ما مثّلوا به من حفظ القرآن وإثبات الصنع محكمًا، لأن ذلك أمر مشاهد وقد تقدّم علمنا من قبل أن يأتي به، فمتى أتى به على الوجه الذي تقدّم علمُنا به علِمنا أنه عالم بذلك. وليس كذلك كون[2148] الشرائع مصالح، لأنه لم يتقدّم لنا علم بكونها مصالح ولا لنا طريق من جهة العقل في كونها مصلحة، فلا نعلم

---

٢١٣٦ وأما: فأما، ج.
٢١٣٧ إلى: + العلم، ج.
٢١٣٨ سنبين: سبين، ج.
٢١٣٩ قالوه: قاله، ج.
٢١٤٠ الصنائع فطريق معرفة: الصناع فطريق معرفته، ج.
٢١٤١ الآخر: حدهما، ج.
٢١٤٢ بماذا: بما، ج.
٢١٤٣ للصلاة: الصلاة، ج.
٢١٤٤ مصلحة ونجوز كونها: –، ا ب.
٢١٤٥ موجبًا: موجبات، ج.
٢١٤٦ غير: على، ا.
٢١٤٧ مصالح: مصلحة، ج.
٢١٤٨ كون: –، ا.

ذلك[٢١٤٩] إذا أخبرنا النبيّ بكونها مصلحة ما لم يظهر عليه معجز، فنعلم أنه رسول[٢١٥٠] حكيم معصوم، على ما تقدّم في الباب الأوّل، فحينئذ نتمكّن من العلم بكونها مصالح. وبهذا يسقط[٢١٥١] قولهم لو قالوا: إنا نعلمها مصالح بقول الرسول.

[فإن] قالوا: إنا استعملنا[٢١٥٢] الشرعيّات، فوجدناها مؤثّرة في رياضة النفس والزهد في الدنيا[٢١٥٣] والورع، قيل لهم: فما دليلكم قبل استعمالها على وجوب استعمالها؟ وما أنكرتم قبل استعمالها أن تكون مفاسد قبيحة تشتغلون بها؟ ثم يقال لهم: إن كلّ مَن[٢١٥٤] اعتقد في ديانة وعبادة[٢١٥٥] إذا استعمل ذلك فإنه يجد لنفسه تمييزًا ممّن لا يستعمل[٢١٥٦] تلك العبادات، حقًّا كان ذلك أو باطلاً. ألا ترى رهبانية النصارى وعبّاد الأوثان يدّعون باستعمالهم ما[٢١٥٧] يعتقدونه عبادات ما تدّعونه أنتم من رياضة النفس والزهد في الرذائل، ولم يدلّ ذلك على[٢١٥٨] صحّة ديانتهم وكون ما يستعملونه من عباداتهم مصالح؟ فصحّ[٢١٥٩] أنه لا بدّ من تقديم العلم[٢١٦٠] على حقيقة الدين وكون العبادة مصلحة، ثم يشتغل بها. ويقال لهم: إذا جوّزتم في المعجزات أن تكون سحرًا يريكم[٢١٦١] المدّعي للنبوة أنها معجزات وهي سحر، وأنه كاذب في دعوى النبوة، فما أنكرتم فيما تستعملونه من عبادات الشرع وتدّعونها مصالح أن يكون الداعي إليها ساحرًا كذّابًا[٢١٦٢] يوهمكم كون شريعته[٢١٦٣] مصلحة وليست بمصلحة؟

---

٢١٤٩ ذلك: الا، ج.

٢١٥٠ رسول: + عدل، ج.

٢١٥١ وبهذا يسقط: ولهذا سقط بيان، ج.

٢١٥٢ استعملنا: استعلمنا، ج.

٢١٥٣ في الدنيا: –، ا ب.

٢١٥٤ من: ما، ج.

٢١٥٥ وعبادة: –، ج.

٢١٥٦ تمييزًا ممن لا يستعمل: تمييز من الاستعمال، ج.

٢١٥٧ ما: مكرر في ا.

٢١٥٨ ذلك على: على ذلك، ج.

٢١٥٩ فصح: صح، ج.

٢١٦٠ تقديم العلم: تقديم للعلم، ب؛ تقدم العلم، ج.

٢١٦١ يريكم: ترك، ج.

٢١٦٢ كذابًا: كاذبا، ج.

٢١٦٣ شريعته: شرعه، ا ب؛ مكرر في ا.

وإذا صحّ أنه لا طريق إلى معرفة صدق النبيّ إلا المعجز فلنذكر شروطه ومفارقته للحيل ليتمّ القول في كونه دلالة[٢١٦٤] للنبوة.

## باب في ذكر شروط المعجز[٢١٦٥]

اعلم أنها أمور، منها أن يعجز عن مثله أو عما يقاربه[٢١٦٦] المبعوث إليه وجنسه، لأنه لو قدر عليه أو[٢١٦٧] واحد من جنسه لما دلّ[٢١٦٨] على صدقه. ومنها أن يكون من فعل الله تعالى أو بأمره أو تمكينه[٢١٦٩]، لأن المصدّق للنبيّ بالمعجز هو الله تعالى، فلا بدّ من أن يكون من جهته تعالى ما يصدّق به النبيّ[٢١٧٠]. ومنها أن يكون ناقضًا للعادة، لأنه متى كان معتادًا[٢١٧١] لم يدلّ على صدقه، كطلوع الشمس من المشرق. ومنها أن يحدث عقيب دعوى المدّعي للنبوة أو جاريًا مجراه، والذي يجري مجراه أن يدّعي النبوّة ويظهر عليه معجز، ثم تشيع دعواه في الناس، ثم يظهر معجز[٢١٧٢] من دون تجديد[٢١٧٣] الدعوى، لأنه لمّا ظهر ذلك صار متعلّقًا بدعواه كالذي ظهر عقيبه. وإنما وجب ذلك لأنه إذا لم يظهر كذلك لم يعلم تعلّقه بالنبيّ[٢١٧٤]، فلا يعلم أنه تصديق له[٢١٧٥] في دعواه. ومنها أن يظهر ذلك في زمان التكليف، لأن أشراط[٢١٧٦] الساعة تنتقض بها العادة ولا تدلّ على صدق نبيّ. واعلم أن كون المعجز من فعله تعالى وأن يَعجز عنه المبعوث إليه يدخل[٢١٧٧] في كونه ناقضًا للعادة. يبيّن هذا أنه لو كان من فعل العباد لما كان ناقضًا للعادة، لأن

---

٢١٦٤ دلالة: دلا، ج.

٢١٦٥ المعجز: المعجزات، ا ج.

٢١٦٦ عما يقاربه: مقاربته، ا؛ عما يقاربقه، ج.

٢١٦٧ وجنسه لأنه لو قدر عليه أو: خلسه لانه لو قدر عليه، ج.

٢١٦٨ دل: + ذلك، ا.

٢١٦٩ أو تمكينه: وتمكينه، ج.

٢١٧٠ النبي: + له، ا.

٢١٧١ معتادًا: معتاد، ج.

٢١٧٢ معجز ... معجز: معجزا ... معجزا، ا ب؛ معجز ... معجزا، ج.

٢١٧٣ معجزًا من دون تجديد: معجز من دون تجديد، ج.

٢١٧٤ بالنبي: بالدعوى، ا ب.

٢١٧٥ أنه تصديق له: تصديقا له، ب؛ انه تصديق، ج.

٢١٧٦ أشراط: اشتراط، ج.

٢١٧٧ وأن يعجز عنه المبعوث إليه يدخل: هو ان يعجز عنه المبعوث اليه ويدخل، ج.

مقدورات العباد لا بدّ من أن يفعلوها[٢١٧٨] أو يفعلها بعضهم فتستمرّ به العادة. وهذا وإن كان داخلاً في هذا الشرط غير أنا نذكرهما زيادة في البيان.

وأما معرفتنا أن الدالّ على صدق[٢١٧٩] المدّعي للنبوة يختصّ بهذه الشروط فإنا نعلم كثيرًا[٢١٨٠] منها باضطرار نحو ظهوره عند دعوى النبيّ، ونعرف[٢١٨١] بعضها باكتساب نحو كونه من فعل الله سبحانه. وإذا علمنا[٢١٨٢] اختصاصه بما ذكرنا من الشروط استدللنا على صدقه.

أما الفلاسفة القائلون بالإسلام فقولهم في المعجزات يشبه[٢١٨٣] قولهم في حقيقة النبيّ. فلمّا قالوا في النبيّ: هو[٢١٨٤] المختصّ بنفس هي أشرف النفوس لها قوّة تقبل من العقول أكثر مما تفيضه[٢١٨٥] على غيرها، فتطالع في اليقظة الغيوب مثل ما تراه سائر النفوس في المنام، قالوا: إن المعجز هو أن تختصّ نفس الإنسان بقوّة في[٢١٨٦] جوهرها تؤثّر في هيولى[٢١٨٧] العالم، فتحيله من صورة إلى صورة، نحو أن تحيل الهواء إلى[٢١٨٨] الغيم فتُحدث مطرًا مثل الطوفان أو بقدر حاجة الاستسقاء إلى ما يجري هذا المجرى. وهذه الأقوال مبنيّة على القول بالنفس، وقد تقدّم قولنا على[٢١٨٩] ذلك. ويقال لهم: إن كانت نفس الرسول تختصّ بالقوّة التي ذكرتموها كانت تلك القوّة موجبة، فلِم اقتضت التغيّر[٢١٩٠] في الهيولى بحسب الحاجة؟ وهذا إنما يصحّ من القادر المختار الذي يعلم الحاجة فيختار الفعل بحسبها. ولهذا يقال لهم: إن كانت النفس لها هذه القوّة فلِم اقتضت تغيّر[٢١٩١]

---

٢١٧٨ يفعلوها: يفعلها، ج.

٢١٧٩ صدق: معرفة، ا.

٢١٨٠ كثيرًا: كثير، ج.

٢١٨١ ونعرف: وان نعرف، ا.

٢١٨٢ سبحانه وإذا علمنا: سبحانه واذا علم، ب؛ تعالى واذا علمنا، ج.

٢١٨٣ يشبه: يشبهه، ج.

٢١٨٤ هو: إنه، ج.

٢١٨٥ تفيضه: تفضيه، ج.

٢١٨٦ بقوة في: قوة على، ج.

٢١٨٧ هيولى: هاولا، ج.

٢١٨٨ الهواء إلى: إلى الهواء، ج.

٢١٨٩ على: في، ج.

٢١٩٠ التغير: التغيير، ج.

٢١٩١ تغير: تغيير، ج.

بعض الهيولى دون بعض؟ وهلاّ اقتضت تغيّر[٢١٩٢] كلّ الهواء[٢١٩٣] إذ لا اختصاص لها بالبعض دون البعض؟ فإن قالوا: إنما تقتضي تغيّر ما كان مستعدًّا للتغيّر[٢١٩٤]، قيل لهم: فمن أعدّ ذلك البعض للتغيّر[٢١٩٥] بحسب الحاجة؟ وهلاّ كان مستعدًّا لأن يكون طوفانًا؟ ويقال لهم: فالمقتضي للاستعداد لا اختصاص له ببعض الهيولى دون بعض، فيلزمكم[٢١٩٦] أن يكون الكلّ مستعدًّا للتغيّر[٢١٩٧]، فيلزمكم ما تقدّم.

## باب الفصل بين المعجزات والحيل

اعلم أن الحيل هو أن يري صاحب الحيلة الأمر في الظاهر على وجه لا يكون عليه ويخفي[٢١٩٨] وجه الحيلة فيه، نحو أن يري الناظر منّا أنه ذبح الحيوان لخفّة حركاته ولا يذبحه في الحقيقة، ثم يري من بعد أنه أحياه من[٢١٩٩] بعد الذبح. وهذا الجنس من الحيل هو السحر عندنا، وليست معجزات الأنبياء عليهم السلام من هذا القبيل[٢٢٠٠]، بل ما يأتون به فإنه يكون على ما يأتون به. وذكر شيوخنا أن العقلاء يعلمون في أكثرها باضطرار أنها كذلك لا يشكّون في ذلك وأنه ليس فيها وجه حيلة، نحو قلب العصا حيّة وفلق البحر حتّى يصير كلّ فرق كالطود العظيم[٢٢٠١]، ونحو إحياء ميّت متقادم العهد ويبقى حيًّا[٢٢٠٢] حتى يولد له ولد، ومثل القرآن في بلاغته، وإن كان يعلم كونه معجزًا أكثر الناس بالاستدلال. ولهذا قال تعالى في قوم فرعون وما رأوه من معجزات موسى عليه السلام ﴿وَجَحَدُوا[٢٢٠٣] بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (٢٧ النمل ١٤).

---

٢١٩٢ وهلا اقتضت تغير: وهل اقتضت تغيير، ا.

٢١٩٣ دون ... الهواء: -، ج.

٢١٩٤ تغير ما كان مستعدًّا للتغير: تغيير ما كان مستعدا للتغيير، ا ب.

٢١٩٥ للتغير: للتغيير، ج.

٢١٩٦ فيلزمكم: فلزمكم، ب.

٢١٩٧ للتغير: للتغيير، ا ب ج.

٢١٩٨ ويخفي: يخفا، ا.

٢١٩٩ أنه أحياه من: أحيا، ج.

٢٢٠٠ القبيل: الفصل، ا.

٢٢٠١ فرق اكالطود العظيم: فرق منها كالطود العظيم، ا؛ فرق كالطود، ج.

٢٢٠٢ حيًّا: يحيا، ب.

٢٢٠٣ وجحدوا: جحدوا، ا ب.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون في الأدوية ما إذا شربه الإنسان صار بليغًا بحيث يتمكّن[٢٢٠٤] من مثل بلاغة القرآن، أو يكون فيها[٢٢٠٥] ما إذا مسّ الإنسان به ميتًا حيي؟ قيل له[٢٢٠٦]: ليس يخلو إما أن يكون للناس طريق إلى معرفة ذلك الدواء أو لا[٢٢٠٧] يكون لهم طريق إلى معرفته، فإن كان[٢٢٠٨] لهم طريق إليه لزم أن يمكن الظفر به وكانوا يعارضونه[٢٢٠٩] فلا يكون معجزًا، وإن لم يمكن الظفر به[٢٢١٠] لزم أن يكون الظفر به معجزًا، لأنه يعلم أنه ما ظفر به[٢٢١١] إلا بأن أطلعه الله تعالى عليه وأنه تعالى لا يطلع عليه أحدًا[٢٢١٢] ليس برسول، فيعلم بذلك صدقه، ثم يعلم من بعد[٢٢١٣] بخبره أن ذلك ليس من فعله نحو القرآن، بل هو منه تعالى أنــزله عليه، وكذا هذا في الدواء الذي جوّزه[٢٢١٤] السائل في إحياء الموتى.

وذكر العلماء أن الحيل والسحر لها وجوه حتّى فتّش عنها المعتني[٢٢١٥] بذلك فإنه يقف على تلك الوجوه، ولهذا يصحّ فيها التلمذ والتعلّم[٢٢١٦] ولا يختصّ به واحد دون آخر. أما[٢٢١٧] معجزات الأنبياء، عليهم السلام[٢٢١٨] فإنه يعتني بالتفتيش عنها أعداء الأنبياء ومن يسعى[٢٢١٩] في كشف عوارهم، فلا يوقف فيها على وجه حيلة. ولهذا أقرّ سحرة فرعون، وهم أعلم أهل[٢٢٢٠] الأرض بالسحر، أن ما جاء به موسى عليه السلام ليس

---

٢٢٠٤ يتمكن: لتمكن، ج.

٢٢٠٥ فيها: –، ج.

٢٢٠٦ له: –، ج.

٢٢٠٧ أو لا: مكرر في ج.

٢٢٠٨ كان: –، ج.

٢٢٠٩ يعارضونه: + به، ا.

٢٢١٠ به: –، ا.

٢٢١١ لزم ... ظفر به: –، ج.

٢٢١٢ وأنه تعالى لا يطلع أحدًا: وان كان لا يطلع عليه احد، ج.

٢٢١٣ بعد: بعده، ا ج.

٢٢١٤ عليه وكذا هذا في الدواء الذي جوزه: وكذا هذا في الدواء الذي جوزوه، ج.

٢٢١٥ المعتني: المعني، ج.

٢٢١٦ التلمذ والتعلم: التلميذ والتعليم، ج.

٢٢١٧ أما: كما، ج.

٢٢١٨ عليهم السلام: –، ج.

٢٢١٩ يسعى: نعني، ا.

٢٢٢٠ أعلم أهل: أهل أعلم، ا.

بسحر، وآمنوا وقالوا لفرعون ﴿وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلاَّ أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾ (٧ الأعراف ١٢٦).

وأما من طعن في المعجزات كابن الروندي وابن زكريّاء المتطبّب فإنهم ذكروا في مقابلة المعجزات أمورًا[٢٢٢١] يسيرة يتمكّن منها بالمواطأة والحيل. وأعجب منها ما يفعله المشعبذون[٢٢٢٢] في كلّ زمان. فذكر ابن زكريّاء ما نقل عن زرادشت نبيّ المجوس، في زعمهم[٢٢٢٣] من صبّ الصفر المذاب[٢٢٢٤] على صدره، ومن بعض سدنة بيت الأوثان أنه كان منحنيًا على سيف وقد خرج من ظهره[٢٢٢٥] لا يسيل منه دم، بل ما اصفرّ، وكان يخبرهم بأمور، قال: رأيتُ رجلاً يتكلّم من إبطه وآخر لم يأكل خمسة وعشرين يومًا وهو مع ذلك قوي[٢٢٢٦] حصيف البدن. وأين ما ذكروه من فلق البحر وقلب العصا حيّة وبلاغة القرآن وانفجار الماء الكثير من حجر صغير أو من بين الأصابع حتى يشرب منه الخلق الكثير؟ والذي ذكره من زرادشت يتمكن منه بطلاء الطلق، وهو دواء يمنع من الإحراق[٢٢٢٧]، وفي زماننا[٢٢٢٨] يسمع أن ناسًا يدخلون التنّور[٢٢٢٩] المسجور بالغضا، وإراءة السيف نافذًا في البطن شعبذة معروفة، وإنه يكون مجوّفًا يدخل بعضه في بعض، فيري المشعبذ أنه يدخل جوفه. والإمساك عن أكل الطعام عادة معروفة[٢٢٣٠] يعتادها كثير من الناس، والمتصوّفة يعوّدون أنفسهم التجوّع[٢٢٣١] أربعين يومًا. وقيل أن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه كان يصوم صوم الوصال خمسة عشر يومًا وكان من أقوى أهل زمانه. وأما التكلّم من الإبط فيجوز[٢٢٣٢] أن يكون ذلك أصواتًا مقطّعة

---

٢٢٢١ أمورًا: امور، ج.

٢٢٢٢ المشعبذون: المشعبون، ج.

٢٢٢٣ نبي المجوس في زعمهم: –، ا.

٢٢٢٤ المذاب: لذاب، ج.

٢٢٢٥ ظهره: ظهر، ج.

٢٢٢٦ قوي: –، ج.

٢٢٢٧ وهو دواء يمنع الإحراق: يمنع من الاحتراق، ج.

٢٢٢٨ زماننا: + هذا، ا.

٢٢٢٩ التنور: اللبور، ج.

٢٢٣٠ معروفة: –، ج.

٢٢٣١ التجوع: التجويع، ج.

٢٢٣٢ فيجوز: فيجو، ب.

قريبة من الحروف وإن لم تكن حروفًا[٢٢٣٣] متميّزة، كأصوات كثير من الطيور، ويسمع من صرير الباب ما يقرب من الحروف، وهو مع ذلك متّهم في هذه الرواية، فيجوز أن يخبر أن ذلك كان كلامًا خالصًا ويجوز أن يتعمل ذلك الإنسان له صنعة ويصل الى ذلك بالتجربة والاستعمال، وقد رأيتُ في زماننا من كان يحكى عنه مثل ذلك. والذي يحكى عن الحلاّج أغرب وأعجب، وقد وقف العلماء على وجوه الحيل فيها. أورد كلّ[٢٢٣٤] ذلك قاضي القضاة في المغني مع وجوه الحيل فيها.

وطعن ابن زكريّاء الرازي في المعجزات من وجه آخر فقال: قد يوجد في طبائع الأشياء أعاجيب، وذكر حجر المغناطيس وجذبه للحديد، وباغض الخل[٢٢٣٥]، وقال: وهو حجر إذا أُلقي في إناء فيه خلّ فإنه يتنكّب عن الخل ولا ينــزل إلى[٢٢٣٦] الخلّ، والزمرّد يُسيل عين الأفعى، والسمكة[٢٢٣٧] الرعّادة يرتعد صائدها ما دامت في شبكة[٢٢٣٨] وكان آخذًا بخيط الشبكة[٢٢٣٩]. قال: فلا يمتنع أيضًا فيما يأتي به الدعاة أنها ليست منهم، بل ببعض الطبائع، إلا أن يدّعي مدّعٍ أنه أحاط علمًا بجميع طبائع الجواهر[٢٢٤٠]، وامتناع ذلك بيّن[٢٢٤١]. قال الشيخ ابو إسحاق بن عيّاش أنه أخذ هذا عن[٢٢٤٢] ابن الروندي، فإنه ذكر في كتاب له سمّاه الزمرّد على من يحتجّ لصحّة النبوة بالمعجزات، فقال: ومن أين لكم أن الخلق يعجزون عنه؟ هل شاهدتم الخلق طرًّا أو أحطتم علمًا بمنتهى قواهم وحيلهم؟ فإن قالوا: نعم، كذبوا لأنهم لم يجوبوا الشرق والغرب ولا امتحنوا الناس جميعًا. ثم ذكر أفعال الأحجار كحجر[٢٢٤٣] المغناطيس وغيره.

قال الشيخ أبو إسحاق: وأجابه الشيخ أبو علي في نقضه عليه أن يجوّز أن يكون في الطبائع ما يجذب به النجوم ويسيّر به الجبال في الهواء ويحيي به الموتى بعد ما

---

٢٢٣٣ حروفًا: حروف، ا.

٢٢٣٤ كل: –، ا.

٢٢٣٥ الخل: –، ج.

٢٢٣٦ إلى: –، ج.

٢٢٣٧ والسمكة: والسمك، ا.

٢٢٣٨ يرتعد صائدها ما دامت في شبكة: يرتعيه صائدها ما دامت في شبكته، ج.

٢٢٣٩ آخذًا بخيط الشبكة: حذا خيط الشبكة، ج.

٢٢٤٠ علمًا بجميع طبائع الجواهر: علما بجميع طبائع جواهر العالم، ا؛ بجميع طبائع الجواهر، ج.

٢٢٤١ بين: + له، ا.

٢٢٤٢ عن: + اسحاق، ب.

٢٢٤٣ كحجر: لحجر، ا.

صاروا رميمًا إذا[٢٢٤٤] كان على علّته هذه لا يمكنه أن يفصل بين الممكن[٢٢٤٥] المعتاد ولا بين ما[٢٢٤٦] ليس بمعتاد ولا بين ما تنفذ فيه حيلة ولا بين[٢٢٤٧] ما لا تنفذ فيه حيلة إلا[٢٢٤٨] أن يجوب البلاد شرقًا وغربًا ويعرف جميع[٢٢٤٩] قوى الخلق. فأما إذا سلّم أن يعرف باضطرار المعتاد وغيره وما لا تنفذ فيه حيلة لزمه النظر في المعجزات قبل أن يجوب البلاد وليس يحتاج في معرفة كون الحادث معجزًا إلى ما ذكر من معرفة قوى الخلق وطبائع الجواهر. ولهذا لو ادّعى النبوة واحد وجذب الحديد بالتراب وعلمنا أنه ليس فيه وجه من وجوه الحيل فإنا نعلم بذلك صدقه قبل أن نجوب البلاد ونعرف جميع الطبائع.

وذكر أبو إسحاق أن ما يُذكر من خصائص الأحجار أكثره كذب، وذكر أن واحدًا[٢٢٥٠] أمر فجيء بالأفاعي في سَلّ[٢٢٥١] وجعل الزمرّد الفائق في رأس قصبة ووجّه به أعين الأفاعي فلم تسل. وعلى أن جميع ما ذكروه يسقط بما شرطناه[٢٢٥٢] في المعجزات يفتش[٢٢٥٣] عنه أهل البصر ومن تقوى دواعيه إلى كشف عواره الزمان الطويل فلا يوقف فيه على وجه حيلة. وفي ما[٢٢٥٤] ذكروه ما هو معتاد ظاهر لأكثر الناس كحجر المغناطيس أو يوقف فيه على وجهه.

## باب في جواز ظهور المعجز على الصالحين وعلى الكذابين[٢٢٥٥] على العكس

منع شيوخنا أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما من جواز ظهور المعجز على الصالح والكذّاب على العكس وعلى من سيبعث إرهاصًا لنبوته. وحكى شيخنا أبو الحسين

---

٢٢٤٤ إذا: اذ، ب.

٢٢٤٥ هذه لا يمكنه أن يفصل بين الممكن: وهذه لا يمكنه ان يفصل، ج.

٢٢٤٦ ولا بين ما: وما، ج.

٢٢٤٧ ولا بين: وبين، ج.

٢٢٤٨ حيلة إلا: حيلة لزمه النظر في المعجزات قبل، ج.

٢٢٤٩ وغربًا ويعرف جميع: او غربا ويعرف، ج.

٢٢٥٠ واحدًا: واحد، ا.

٢٢٥١ بالأفاعي في سل: بالافاعي في ستد، ا ب؛ بالافعى في سد، ج.

٢٢٥٢ شرطناه: ذكرناه، ا ج.

٢٢٥٣ يفتش: يفس، ج.

٢٢٥٤ يوقف فيه على وجه حيلة وفي ما: يقف فيها على وجه حيله وفيها، ج.

٢٢٥٥ المعجز على الصالحين وعلى الكذابين: المعجزات على الصالحين وعلى الكذاب، ج.

تجويز كلّ[2256] ذلك عن ابن الإخشاد من جهة العقل، غير أنه قال: إن السمع منع من ظهوره على الصالح. وذكر شيخنا أبو الحسين في رسالة أملاها في هذه المسألة[2257] جواز ظهوره على الصالح وبيّن أن السمع لم يمنع منه.

واحتجّ شيوخنا للمنع منه بأشياء، منها أنه لو جاز ظهوره على الصالح لجاز ظهوره على كلّ صالح حتى يكثر، فتخرج عن[2258] كونها ناقضة للعادة. والجواب: إنه إنما يجوز ظهوره عليه بشرط ألا[2259] يكثر كما يجوز ظهوره على نبيّ بعد نبيّ بهذا الشرط[2260].

ومنها أن ظهوره[2261] على غير نبي ينفّر عن النبيّ، لأن المعجز هو الذي يقودهم به إلى طاعته، فمتى ظهر على من لا يجب طاعته هان موقعه. ألا ترى أن الرئيس إذا قام لكلّ أحدٍ[2262] هان قيامه لمن يستحقّ الإكرام؟ والجواب أنه لا يهون بذلك، كما لا يهون بظهوره على نبيّ[2263] آخر. فإن قالوا: إن النبيّ الثاني قد شاركه في أنه يجب[2264] طاعته، ولا كذلك الصالح، قيل لهم: إن الصالح تجب طاعته أيضًا من حيث يدعو إلى دين النبيّ ويقوّي أمره، ففي ظهوره عليه تعظيم للنبي[2265] وتقوية لدينه[2266]، فلا يهون موقع المعجز بظهوره عليه، ولا كذلك قيام الرئيس لكلّ أحد، لأن قيامه يكون لمن يستحقّ الإكرام ولمن لا يستحقّه، فلذلك[2267] يهون موقعه.

فإن قالوا: إن النبيّ يدّعي تميّزًا عن[2268] غيره، وأقوى ما يختصّ به هو المعجز، وبه يَفْضُل على غيره، فمتى ظهر على من ليس له تميّز[2269] هان موقعه، قيل لهم: هذا يلزم

---

٢٢٥٦ كل: –، ج.

٢٢٥٧ في هذه المسألة: –، ج.

٢٢٥٨ عن: من، ا.

٢٢٥٩ إنه إنما يجوز ظهوره عليه بشرط ألا: انما يجوز ظهوره عليه بشرط الى، ج.

٢٢٦٠ بهذا الشرط: بهذه الشروط، ا ب.

٢٢٦١ أن ظهوره: مكرر في ج.

٢٢٦٢ ألا ترى أن الرئيس إذا قال لكل أحد: الى ترى ان الرئيس اذا قام، ج.

٢٢٦٣ نبي: –، ج.

٢٢٦٤ يجب: حل، ج.

٢٢٦٥ للنبي: النبي، ب ج

٢٢٦٦ لدينه: لديه، ج.

٢٢٦٧ فلذلك: فذلك، ج.

٢٢٦٨ عن: على، ج.

مثله إذا ظهر على نبيّ آخر، ولسنا نسلّم أن أقوى ما يتميّز به هو المعجز، بل باختصاصه بالرسالة وأداء الوحي ومخاطبة الملائكة، ولا يحصل مثل ذلك للصالح. وإنما يهون موقعه لو ظهر على أعدائه، فأما على أوليائه ومن يدعو إلى دينه فلا. فإن قالوا: أليس لو لم يظهر المعجز[٢٢٧٠] إلا على نبيّ كان أعظم موقعًا؟ قيل لهم: ولو لم يظهر إلا على نبيّ واحد ولم يظهر على نبيّ إلا معجز واحد كان[٢٢٧١] أعظم موقعًا، فمتى قلتم: إنه بذلك[٢٢٧٢] لا يهون موقعه، قيل لكم: وكذلك هذا في ظهوره[٢٢٧٣] على الصالح الداعي إلى دين النبيّ.

ومنها أن المعجز يدلّ[٢٢٧٤] بطريق الإبانة، وما يدلّ بهذا الطريق فإنه لا يدلّ إلا على أمر واحد في جميع مدلولاته. وإنما قلنا: إنه يدلّ بطريق الابانة، لأن النبيّ يدّعي تميّزًا[٢٢٧٥] من سائر الناس، ويدلّ المعجز على ذلك التميّز[٢٢٧٦]، فليس يخلو إما أن يدلّ على تميّزه بكونه صادقًا أو كونه[٢٢٧٧] صالحًا أو كونه نبيًّا، ولو دلّ على تميّزه بكونه صادقًا أو كونه[٢٢٧٨] صالحًا[٢٢٧٩] لدلّ على أن غيره ليس بصادق ولا صالح. فدلّ على تميّزه[٢٢٨٠] بالنبوّة، فلزم أن يدلّ في كلّ موضع على النبوة كما أن صحّة الفعل المحكم لمّا دلّ على كون فاعله عالمًا متميّزًا ممّن[٢٢٨١] ليس بعالم، فإنه يدلّ على[٢٢٨٢] كون المحكِم عالمًا في كلّ موضع.

---

٢٢٦٩ تميز: تمييزه، ا؛ تميز، ج.

٢٢٧٠ يظهر المعجز: يظهره، ج.

٢٢٧١ إلا معجز واحد كان: الا معجزا واحدا كان، ا؛ اكثر من معجز واحد وكان، ج.

٢٢٧٢ بذلك: ذلك، ج.

٢٢٧٣ وكذلك هذا في ظهوره: وكذا هذا لظهوره، ج.

٢٢٧٤ المعجز يدل: + يدل، ا؛ المعجزات تدل، ج.

٢٢٧٥ تميزًا: تمييزا، ا.

٢٢٧٦ التميز: التمييز، ا ب.

٢٢٧٧ تميزه بكونه صادقًا أو كونه: تمييزه بكونه صادقا او بكونه، ج.

٢٢٧٨ تميزه بكونه صادقًا أو كونه: تمييزه بكونه صادقا او كونه، ا؛ تمييزه بكونه صادقا او، ج.

٢٢٧٩ صالحًا: + (حاشية) خ بصدقه أو صلاحه، ب.

٢٢٨٠ بصادق ولا صالح فدل على تميزه: بصالح ولا صادق فدل على تمييزه، ج.

٢٢٨١ كون فاعله عالمًا متميزًا ممن: كونه عالمًا متميزًا عمن، ا ب.

٢٢٨٢ على: -، ب.

والجواب: إن عنيتم بقولكم أن المعجز يدلّ على صدق المدّعي للنبوة وتميّزه بذلك ولا يدلّ على[٢٢٨٣] حال غيره، لا على صدقه ولا على كذبه، فذلك صحيح[٢٢٨٤]. وعلى هذا يجب أن يدلّ المعجز في كلّ موضع على صدق المدّعي للنبوة، فلا يدلّ على ما رمتم من أنه يدلّ على أن غيره ليس بصادق. وإن عنيتم به أن المعجز كما يدلّ على صدق المدّعي للنبوة فإنه يدلّ على نفي الصدق من غيره ممّن لم[٢٢٨٥] يظهر عليه معجز، قيل لكم: ولِم يجب أن يدلّ على ذلك، والدليل إنما يدلّ على أن المدلول على ما يدلّ عليه، لا على نفي مدلوله من غيره، كما أن الفعل المحكم يدلّ على كون فاعله عالمًا، ولا يدلّ على أن غيره ليس بعالم؟ وإنما الدالّ على ذلك تعذُّر إحكام الفعل عليه. وكذلك المعجز يدلّ على نبوة[٢٢٨٦] المدّعي، والدالّ على كون غيره ليس بنبي[٢٢٨٧] هو تعذّر ظهور المعجز عليه بعد دعوى[٢٢٨٨] النبوة، لا ظهور المعجز على غيره. ولهذا لم يدلّ ظهور المعجز[٢٢٨٩] على واحد من الأنبياء على أن غيره من الأنبياء ليس بنبيّ.

وأما قولهم أن المعجز لما دلّ على تميّز النبيّ من غيره بالنبوة لزم أن يدلّ على النبوة في كلّ موضع كالفعل المحكم فإنه يقال لهم: ولِم قلتم أن أحدهما كالآخر؟ والفرق بينهما أن دلالة الفعل المحكم هو دلالة بطريقة الإيجاب بمعنى أنه لولا كون موجبه ومصحّحه ثابتًا لما ثبت ولما حصل، فلذلك[٢٢٩٠] يلزم في كلّ موضع أن يكون مصحّحه وموجبه حاصلاً، وليس كذلك المعجز، لأنه دلالة بطريقة الاختيار، بمعنى أنه لولا صدقه في دعواه لما اختار الحكيم نقض عادته في أفعاله، وكما يجوز أن يختار ذلك ليدلّ[٢٢٩١] على صدقه فكذلك يجوز أن يختاره ليدلّ على صلاح المؤمن وكرامته عليه وليُعمل على ما يدعو إليه من الأعمال الصالحة أو لما في ذلك من سروره أو لما فيه من المصلحة الدينية، أو إرهاصًا[٢٢٩٢] لنبوّته إن كان المعلوم أن الله تعالى[٢٢٩٣] سيبعثه. وبهذا

---

٢٢٨٣ على: -، ج.

٢٢٨٤ فذلك صحيح: صحيح، ا؛ فذلك صح، ج.

٢٢٨٥ لم: لا، ج.

٢٢٨٦ نبوة: + النبي، ج.

٢٢٨٧ بنبي: نبي، ج.

٢٢٨٨ دعوى: -، ج.

٢٢٨٩ المعجز: -، ج.

٢٢٩٠ فلذلك: فكذلك، ج.

٢٢٩١ ليدل: البدل، ج.

٢٢٩٢ أو إرهاصًا: وإرهاصا، ا ب.

يحصل الجواب على احتجاجهم[2294] أيضًا بأنه لو حسن إظهاره على صالح أو صادق غير نبيّ لحسن إظهاره على كلّ صادق بأن يقول مثلاً: تغديت، أو: تعشيت[2295]، لأنّا إنما نجوّز إظهاره إذا كان فيه مصلحة أو تعلّق به غرض كبير، ويجري ظهور المعجز عندنا مجرى كلامه تعالى في جميع ما ذكرنا من أنه يدلّ بطريقة الاختيار، فيصحّ أن يصدّق به المدّعي للنبوّة وأن يُكرم به الصالح ويصدّق به الصادق إذا كان فيه مصلحة وغرض كبير، ولا يحسن أن يصدّق به كلّ صادق.

ومنها قولهم: لو جاز ظهوره على صادق أو صالح غير نبيّ لخرج من[2296] كونه دلالة على النبوة، لأنه متى ظهر على نبيّ جوّزنا أن يكون صالحًا غير نبيّ. والجواب أنه لا يخرج من[2297] كونه دلالة على النبوة بظهوره على صالح، لأنّا نشرط في[2298] دلالته على النبوة دعوى النبوة، فإذا ظهر[2299] عليه علمنا أنه لا يجوز أن يكون غير نبيّ، لأنه لو كان غير نبيّ لكان كاذبًا، والكاذب لا يجوز أن يصدّق ولا أن يستحقّ الإكرام. فإن قيل: فبماذا تفصلون[2300] بين ظهوره على نبيّ وعلى صالح؟ قيل له: بدعوى النبوة، لأنه لولا نبوته لما صدّقه الحكيم في دعوى النبوة، وإن لم تتقدّمه دعوى دلّ على الإكرام.

وأما ابن الإخشاد فاحتجّ لقوله بأن السمع منع من ظهور المعجز على غير نبيّ، قال: لأن الأمّة أجمعت على أنه لا تقبل شهادة شاهد[2301] واحد، فلو ظهر عليه المعجز[2302] لوجب أن يحكم[2303] بشهادته[2304] لأنه يكون مصيبًا. قال: وإنما قلتُ[2305] أنه

---

٢٢٩٣ أن الله تعالى: انه، ج.

٢٢٩٤ على احتجاجهم: على احتجاجاتهم، ا؛ عن احتجاجهم، ج.

٢٢٩٥ تعشيت: سعيت، ج.

٢٢٩٦ من: عن، ج.

٢٢٩٧ من: عن، ج.

٢٢٩٨ نشرط في: نشترط، ج.

٢٢٩٩ ظهر: ظهرت، ا ب ج.

٢٣٠٠ تفصلون: تفضلون، ج.

٢٣٠١ شاهد: –، ب.

٢٣٠٢ المعجز: معجزا، ج.

٢٣٠٣ أن يحكم: قبول، ا ب ج؛ + (حاشية) أن يحكم خ، ا.

٢٣٠٤ بشهادته: شهادته، ب ج.

٢٣٠٥ قلت: قلنا، ب.

يجب أن يكون مصيبًا[٢٣٠٦] في خبره بالشهادة لأنه لو جاز أن يكون كاذبًا ويكون كذبه صغيرًا لجاز أن يدّعي النبوة وهو كاذب، ويكون ذلك صغيرًا[٢٣٠٧]، وفي ذلك ظهور المعجز على كاذب في دعوى النبوة[٢٣٠٨]. فيقال له: ما أنكرت أنهم أجمعوا على أنه لا يُحكم بشهادة الواحد وإن قطع على كونه مصيبًا لأنهم اتّبعوا[٢٣٠٩] في ذلك مورد الشرع؟ وإنما ورد الشرع[٢٣١٠] بذلك لمصلحة[٢٣١١] لا نقف عليها، فلا[٢٣١٢] يدلّ عدم الحكم على شهادة الواحد على أن ذلك الواحد ليس بمجتنب للكبائر، فيجوز ظهور المعجز عليه. ويقال له: إنه يجوز أن يكون الواحد مجتنبًا للكبائر ويجوز عليه مع ذلك السهو والغلط، فلا[٢٣١٣] يحكم بشهادته لجواز ذلك عليه، فلا يدلّ ذلك على أنه غير مجتنب للكبائر، فيجوز أن يُكرم بظهور المعجز عليه. فسقط بما قلناه قوله أنه لو جاز ألا يكون مصيبًا لجاز أن يكون كاذبًا ويدّعي النبوة، ويكون ذلك صغيرًا، لأنا قد بيّنّا أنه يكون مصيبًا، وإن لم يجب الحكم بشهادته لورود الشرع بذلك، وعلى أنه إذا ادّعى النبوة فقد ادّعى أن الله تعالى[٢٣١٤] بعثه، فمتى كذب على الله تعالى في ذلك لم يصحّ أن يكون صغيرًا.

## فصل

وأما[٢٣١٥] ظهور المعجز إرهاصًا لنبوّة مَن يبعثه الله تعالى من بعد فقد ذكرنا أن في شيوخ بغداد من جوّزه وهو الصحيح عندنا. ومنع منه البصريون واحتجّوا بأن هذا المعجز لا يتعلّق بتصديق دعوى أحدٍ ولا بإكرام أحد، والمعجز إما أن يكون[٢٣١٦]

---

٢٣٠٦ قال ... مصيبا: –، ج.
٢٣٠٧ لجاز ... صغيرًا: –، ج.
٢٣٠٨ دعوى النبوة: دعواه، ج.
٢٣٠٩ اتبعوا: ابعحوا، ج.
٢٣١٠ الشرع: –، اب ج؛ + (حاشية) الشرع خ، ا.
٢٣١١ لمصلحة: المصلحة، ج.
٢٣١٢ فلا: ولا، ج.
٢٣١٣ فلا: ولا، ج.
٢٣١٤ تعالى: –، ج.
٢٣١٥ وأما: فأما، ج.
٢٣١٦ أن يكون: يكون، ا؛ + (حاشية) خ يفعل، ب.

تصديقًا عندنا أو إكرامًا عندكم، فيصير نقض عادة مبتدأ، وذلك لا يجوز. والجواب: إنّا لا نجوّز ظهور المعجز للإرهاص إلا إذا تقدّمت البشارة من الأنبياء ببعثة رسول بعدهم[٢٣١٧]، فإذا فشا ذلك في الناس وانتقضت العادة صار ذلك متعلّقًا بدعواه النبوة من جهة المعنى من حيث أنه لولا صدقُه فيما يدّعيه من بعد لما[٢٣١٨] انتقضت العادة، ويصير ذلك إعلامًا بقرب زمانه وتنبيهًا[٢٣١٩] للناس على النظر في معجزته إذا ادّعى النبوة وظهر عليه المعجز.

فإن قيل: فإذًا يكون ذلك معجزة لمن[٢٣٢٠] تقدّم من الأنبياء[٢٣٢١] المبشّرين به، قيل لهم: إنهم ما عيّنوا ما سيظهر من بعد فيكون مطابقًا لخبرهم عن ظهوره ويكون إخبارًا بغيب، فيكون معجزة لهم، وإنما بشّروا ببعثته فقط[٢٣٢٢]، فلا بدّ من أن يكون إرهاصًا لنبوة من بُعث[٢٣٢٣] بعدهم. وإذا صحّ هذا صحّ ما روي في حقّ نبيّنا عليه السلام من تظليل[٢٣٢٤] الغمام إيّاه وتسليم الأحجار عليه وقصّة أصحاب الفيل. والبصريون يقولون أن ذلك كان معجزًا[٢٣٢٥] لنبيّ كان في الزمان، وهو خالد بن سنان العبسي.

فأما ظهور المعجز على العكس مما سأله الكاذب في[٢٣٢٦] دعوى النبوة فقد منع منه قاضي القضاة، والصحيح جواز ذلك[٢٣٢٧]. وذلك نحو ما[٢٣٢٨] روي عن مُسيلمة أنه قيل له: إن محمّدًا[٢٣٢٩] عليه السلام تفل في بئر فكثّر[٢٣٣٠] الله ماءها القليل، فاتفل فيها[٢٣٣١] أنت،

---

٢٣١٧ بعدهم: عندهم، ا.

٢٣١٨ لما: ما، ج.

٢٣١٩ وتنبيها: وسها، ج.

٢٣٢٠ معجزة لمن: معجز لمن، ا؛ معجزة لما، ج.

٢٣٢١ من الأنبياء: مكرر في ا.

٢٣٢٢ فقط: فعصا، ج.

٢٣٢٣ بعث: + من، ج.

٢٣٢٤ تظليل: تصليل، ا.

٢٣٢٥ والبصريون يقولون أن ذلك كان معجزًا: والبصرين يقولون ان ذلك كان معجز، ا.

٢٣٢٦ في: من، ب.

٢٣٢٧ والصحيح جواز ذلك: هو الصحيح، ب ج.

٢٣٢٨ نحو ما: ما، ب؛ فيما، ج.

٢٣٢٩ محمدًا: محمد، ا.

٢٣٣٠ فكثّر: فأكثر، ا.

٢٣٣١ فيها: فيه، ا ب ج.

فتفل فغار ما كان فيها[٢٣٣٢] من الماء، ونحو ما قيل [له]: إن محمّدًا دعا لأعور فردّ الله عليه عينه، فافعل[٢٣٣٣] أنت مثله، فدعا له فذهبت عينه الصحيحة. واحتجّ قاضي القضاة للمنع منه بأن هذا المعجز لا تعلّق له بدعواه، لأنها ليست مطابقة له، فيصير نقض عادة مبتدأ[٢٣٣٤]. والجواب: إنّا لا نسلّم ذلك، لأن تعلّق المعجز بدعوى الصادق ليس إلا أنه لو لم يكن صادقًا في دعواه لما نقض الله تعالى[٢٣٣٥] العادة عند دعواه، ومثل هذا التعلّق ثابت في دعوى الكاذب، وهو أنه لولا كذبُه في دعواه لما أظهر الله تعالى[٢٣٣٦] المعجز على العكس مما دعا الله تعالى[٢٣٣٧] به. واحتجّ أيضًا بأن[٢٣٣٨] نفْي المعجز يكفي في تكذيبه، فإظهار المعجز عليه لتكذيبه عبث[٢٣٣٩]. والجواب أنه لا بدّ في إظهار[٢٣٤٠] المعجز من غرض زائد على تكذيبه نحو أن تكون فيه[٢٣٤١] مبالغة في تكذيبه وتقرير لنبوة مَن ظهر عليه المعجز مطابقًا لدعواه، فيخرج[٢٣٤٢] بذلك من كونه عبثًا.

فإن قيل: فإذًا ظهور هذا المعجز هو تصديق لنبوة مَن يدّعي النبوة صادقًا، فالجواب أنّا لا نمتنع[٢٣٤٣] من ذلك، غير أنّا نقول مع هذا أنه[٢٣٤٤] تأكيد لتكذيب هذا الكاذب، ولا تنافي بين الأمرين، فلزم تصديق ما روي في هذا الباب و لم يجز ردّه[٢٣٤٥].

---

٢٣٣٢ فتفل فغار ما كان بها: فغار ما كان فيها، ا؛ فتفل فيه فغار ما كان، ج.

٢٣٣٣ فافعل: فإذا فعلت، ا.

٢٣٣٤ مبتدأ: فاسدة، ا؛ مبتدأة، ب ج.

٢٣٣٥ الله تعالى: –، ج.

٢٣٣٦ تعالى: –، ج.

٢٣٣٧ تعالى: –، ج.

٢٣٣٨ بأن: با، ج.

٢٣٣٩ عبث: يكون عبثا، ا.

٢٣٤٠ إظهار: –، ج.

٢٣٤١ فيه: –، ا.

٢٣٤٢ فيخرج: فخرج، ا.

٢٣٤٣ فالجواب أنا لا نمتنع: والجواب انا لا نمتنع، ا ب؛ والجواب انا لا نمنع، ج.

٢٣٤٤ أنه: + مع هذا، ج.

٢٣٤٥ و لم يجز رده: –، ا.

## باب في هل يجب بعثة النبي في كل حال

ذهب شيوخنا إلى أنها لا تجب في كلّ حال، وإنما تجب إذا كان للمكلّفين مصلحة في بعثته، وذلك إما بأن تكون لهم مصالح في أفعالهم فيعرّفهم إيّاها، أو يكون دعاؤه إيّاهم مصلحة فيما كلّفوا[٢٣٤٦] من جهة عقولهم على قول[٢٣٤٧] بعضهم. وقال بعض الناس أنه تجب البعثة على كلّ حال.

ودليلنا هو أنه لا وجه لحسن[٢٣٤٨] البعثة إلا كونها مصلحة لهم فيما ذكرنا. والمصالح[٢٣٤٩] تختلف بحسب الأزمنة والمكلّفين، ولهذا اختلفت[٢٣٥٠] شرائع الأنبياء عليهم السلام، ونسخ بعضها بعضًا[٢٣٥١]، وتختلف مصالح المكلّفين في شرع واحد، فتكليف الحائض بخلاف تكليف الطاهر وكذلك المقيم والمسافر، ويكون الفعل[٢٣٥٢] مصلحة في وقت دون وقت كالصلاة والصوم، وكذلك لا يمتنع أن يكون في المكلّفين مَن ليس له مصلحة، لا من فعله ولا من فعل غيره، وإذا لم يمتنع ذلك لم تجب البعثة إليه ولا تحسن. ولأن في الناس مَن لم تبلغه دعوة نبيّنا[٢٣٥٣] عليه السلام، وكذلك الذي ولد أصمّ وبلغ كمال عقله لا يتمكّن[٢٣٥٤] من معرفة النبوة[٢٣٥٥]، وهو مكلّف بالعقليّات فقط. فأما[٢٣٥٦] قوله تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (٣٥ فاطر ٢٤) فإن أريد بالنذير الرسول وجب حمل الآية على من يكون له مصلحة في البعثة[٢٣٥٧]، وكذلك قوله

---

٢٣٤٦ كلفوا: كلفوه، ا.

٢٣٤٧ قول: قولهم، ج.

٢٣٤٨ لحسن: بحسن، ا ب.

٢٣٤٩ والمصالح: فالمصالح، ب ج.

٢٣٥٠ اختلفت: اختلف، ج.

٢٣٥١ بعضًا: بعض، ج.

٢٣٥٢ الفعل: –، ا.

٢٣٥٣ نبينا: سا، ج.

٢٣٥٤ وبلغ كمال عقله لا يتمكن: وكمل عقله لا يمكن، ا.

٢٣٥٥ وكذلك ... النبوة: –، ب.

٢٣٥٦ بالعقليات فقط فأما: العقليات فقط واما، ا.

٢٣٥٧ البعثة: + وكذلك الذي ولد أصم وبلغ كمال عقله لا يتمكن من معرفة النبوة، ا ب.

تعالى[2358] ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً[2359]﴾ (١٧ الإسراء ١٥) يحمل على من له مصلحة في البعثة و لم يُبعث إليه رسول.

فأما من أوجب البعثة في كلّ حال فربّما يوجبها لمصالح الدنيا، وذلك ليس بجهة وجوب لها على ما سنبيّنه إن شاء الله تعالى. أو يوجبها للتنبيه على معرفة الله سبحانه، وذلك[2360] يصحّ من دون الرسول، فلم يجز أن تجب لذلك، أو لتنبيه الغافل وتذكير الناسي أو ليزيل الاختلاف في الدين.

وأكثر هذه الوجوه تذكرها الأمامية ليوجبوا الإمامة في كلّ زمان من جهة العقل، والإمام عندهم بمنـــزلة الرسول، وسنتكلّم على هذا في باب الإمامة[2361].

## باب في هل يجوز بعثة رسول[2362] من غير شرع

اختلف الشيخان أبو علي وأبو هاشم في ذلك، فجوّز ذلك أبو علي ومنع منه[2363] أبو هاشم، والأوّل قول المتكلّمين قبله. وقال قاضي القضاة أنه لا تحسن بعثته إلا بأن يُعرّف ما لا يُعلم إلا من جهته[2364]، نحو أن يُعرّف المصالح أو يعرّف القطع على عقاب الكفّار والفسّاق أو يُحيي شريعة قد درست. حجّة أبي هاشم أن العقل كافٍ في معرفة العقليّات فبعثته لتعريفها[2365] عبث، ولأن ما اقتضى بعثته يقتضي أيضًا وجوب النظر في علمه، وإنما يجب النظر فيه إذا خاف المكلّف أنه إن لم ينظر فيه فاته ما لا يمكن له العلم إلا به، وبعثته بالعقليّات[2366] لا توجب النظر في علمه. وإن قال الرسول[2367] لهم: إن شئتم نظرتم في معجزتي وإن شئتم لم تنظروا، نفّر ذلك عنه[2368]، فصحّ أنه لا بدّ من شرع يبعث به.

---

٢٣٥٨ وكذلك قوله تعالى: ولذلك قوله تعالى، ب؛ وكذلك قوله، ج.

٢٣٥٩ رسولاً: + لا، ا.

٢٣٦٠ وذلك: فذلك، ب.

٢٣٦١ الإمامة: + إن شاء الله، ب.

٢٣٦٢ رسول: نبي، ج.

٢٣٦٣ منه: –، ا.

٢٣٦٤ إلا من جهته: من جهة العقل، ا.

٢٣٦٥ فبعثته لتعريفها: فبعثته ليعرفها، ب؛ فبعثه لتعريفها، ج.

٢٣٦٦ وبعثته بالعقليات: وبعثته في العقليات، ا؛ ببعثته بالعقليات، ج.

٢٣٦٧ الرسول: –، ج.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون دعاؤه إيّاهم إلى العقليات مصلحة لهم، فيلزمهم النظر في معجزته[٢٣٦٩] أو تكون معرفتهم بنبوّته مصلحة لهم فيلزمهم النظر لذلك[٢٣٧٠] ؟ قيل له: لو جاز أن يجب عليهم[٢٣٧١] النظر في معجزته لما ذكرتم لجاز ظهور المعجز على الصالح ويجب النظر فيه ويكون في[٢٣٧٢] ذلك مصلحة لهم، وذلك يوجب التنفير عن النبيّ على ما[٢٣٧٣] تقدّم.

ولقائل أن يقول: قد بيّنّا جواز ذلك وأنه لا يؤدّي إلى التنفير عن النبيّ، فلزم تجويز ما قاله أبو علي وغيره. وسأل أصحاب أبي هاشم أنفسهم فقالوا[٢٣٧٤]: أليس تحسن بعثة نبيّ بعد نبيّ وإظهار معجزة بعد معجزة وإن وقع الاستغناء بواحد؟ فما أنكرتم أن تحسن بعثة نبيّ بالعقليات وإن وقع الاستغناء بالعقل منه[٢٣٧٥] ؟ وأجابوا بأنّا لا نجوّز ذلك[٢٣٧٦] إلا إذا كان فيه مزيّة زائدة على الواحد، نحو أن تكون المصلحة في أدائهما الشرع ولا تحصل تلك المصلحة بالواحد منهما، وكذلك[٢٣٧٧] هذا في ظهور المعجز الثاني، أو يستدلّ بعض الناس بأحدهما ويستدلّ الآخرون[٢٣٧٨] بالثاني لأنه بلّغهم دون الثاني. ولقائل أن يقول: إن الشيخ أبا علي لا يجوّز بعثة الرسول بالعقليات إلا إذا حصلت فيه مزيّة لا تحصل من دونها، نحو أن يكون دعاؤه إيّاهم إلى العقليات لطفًا لهم في العمل بها.

وإذ قد تكلّمنا في حسن البعثة والطريق إلى معرفة صدق المبعوث وما[٢٣٧٩] يبعث له فلنتكلّم في أعيان الأنبياء عليهم السلام. واعلم أن علمنا بنبوة من تقدّم من الأنبياء

---

٢٣٦٨ عنه: منه، ج.

٢٣٦٩ معجزته: معجزاته، ا.

٢٣٧٠ لذلك: بذلك، ج.

٢٣٧١ يجب عليهم: يلزمهم، ا.

٢٣٧٢ ويجب فيه ويكون في: ويجب النظر فيه ويكون، ا؛ ويجب النظر فيه ويكون في، ج.

٢٣٧٣ على ما: لما، ج.

٢٣٧٤ فقالوا: –، ج.

٢٣٧٥ منه: –، ا.

٢٣٧٦ ذلك: –، ج.

٢٣٧٧ وكذلك: فكذلك، ب.

٢٣٧٨ ويستدل الآخرون: ويستدل الآخر، ا ب؛ واستدل الآخرون، ج.

٢٣٧٩ وما: ولم، ج.

عليهم السلام[٢٣٨٠] على نبوة محمّد عليه السلام يقف على العلم بنبوته عليه السلام[٢٣٨١]، فينبغي أن تقع العناية بتثبيت نبوّته.

## باب في إثبات نبوة محمد عليه السلام

يدلّ عليه أنه عليه السلام ادّعى النبوّة وظهر عليه معجز، وكلّ من هذه حاله فهو نبيّ صادق. أما بيان أنه ادّعى النبوة فظاهر لا يشكّ فيه كلّ من نشأ في دار الإسلام وخالط المسلمين وسمع الأخبار. ولو[٢٣٨٢] جاز أن يشكّ في ذلك لجاز أن يشكّ في هل كان محمّد عليه السلام في الدنيا، ولجاز أن يشكّ في البلدان وفي الملوك الماضين إلى غير ذلك. وأما أنه قد ظهر عليه معجز فمعجزاته التي ظهرت عليه كثيرة قد دوّنها المحدّثون [في] مجلّدات كثيرة، وبعضها[٢٣٨٣] أظهر من بعض، وأظهر ذلك كلّه القرآن. وقد ذكرنا في شروط المعجزات[٢٣٨٤] أن يكون ناقضًا للعادة، فلا[٢٣٨٥] بدّ أن نتكلّم في أن القرآن ناقض للعادة وأنه[٢٣٨٦] عجز المبعوث إليهم عن مثله وعما يقاربه، فثبت أنه معجز.

## باب في أن القرآن ناقض للعادة[٢٣٨٧] وأن المبعوث إليهم محمد عليه السلام[٢٣٨٨] عجزوا عن الإتيان بمثله

إن قيل: ألستم تقولون أن ما أتى به محمّد عليه السلام من القرآن هو كلامه [تعالى] وفعله وقلتم أن مقدورات العباد لا تنتقض بها العادة؟ وأيضًا، فمن قولكم أن القرآن هو أوّل كلام تكلّم به تعالى وليس بحادث في وقت نـــزوله عليه [عليه

---

٢٣٨٠ عليهم السلام: –، ج.

٢٣٨١ عليه السلام: –، ا.

٢٣٨٢ ولو: فلو، ا.

٢٣٨٣ وبعضها: بعضها، ج.

٢٣٨٤ المعجزات: المعجز انه يجب، ج.

٢٣٨٥ فلا: ولا، ب.

٢٣٨٦ وأنه: ونتكلم في أنه، ب.

٢٣٨٧ للعادة: –، ج.

٢٣٨٨ عليه السلام: –، ج.

السلام، والناقض للعادة لا بدّ[٢٣٨٩] أن يكون متجدّد الحدوث. ولأن الكلام مقدور للعباد[٢٣٩٠]، فما كان من جنسه لا يكون ناقضًا للعادة ولا يكون معجزًا للعباد.
فالجواب[٢٣٩١] أن الناقض للعادة هو ظهور القرآن عليه عليه السلام في مثل بلاغته المعجزة، وذلك متجدّد وليس يظهر مثله في العادة، سواءٌ[٢٣٩٢] جُوّز أن يكون من قِبله، أو من قبل ملَك أظهره عليه بأمره تعالى، أو[٢٣٩٣] أوحى به تعالى إليه، فإذا عُلم[٢٣٩٤] صدقه في دعواه بظهوره عليه فمن بعد يُعلم بخبره عليه السلام أنه من قِبله تعالى وأوحى[٢٣٩٥] به إليه، ومعلوم أنه لم تجر[٢٣٩٦] العادة بظهور مثل هذا الكلام الذي[٢٣٩٧] يعجز عنه المبعوث إليه وجنسُه عن مثله وعما يقاربه، فكان ناقضًا للعادة، فكان معجزًا دالاًّ على صدقه عليه السلام. ولم يضرّنا في ذلك أن يكون تعالى تكلّم به من قبل إذا لم يُجْرِ تعالى عادته في إظهاره على أحد غيره عليه السلام.

وقولهم أنه مركّب مما هو من[٢٣٩٨] جنس مقدور العباد لا يقدح في كونه ناقضًا للعادة ولا في كونه معجزًا، لأن الإعجاز فيه هو من جهة البلاغة وفيها يقع التفاوت بين[٢٣٩٩] البلغاء. ألا ترى أن الشعراء والخطباء يتفاضلون في بلاغتهم[٢٤٠٠] في شعرهم وخطبهم، فصحّ أن يكون في الكلام ما يبلغ حدًّا في البلاغة تنتقض به العادة في بلاغة البلغاء من العباد؟ يبيّن هذا أن البلاغة في الكلام لا تحصل بقُدر القادر على إحداث الحروف المركّبة، وإنما تظهر بعلوم المتكلّم بالكلام البليغ، وتلك العلوم لا تحصل للعبد باكتسابه، وإنما تحصل له من قبله تعالى إما ابتداء أو عند احتهاد العبد في استعمال ما

---

٢٣٨٩ بد: + من، ا.
٢٣٩٠ للعباد: العباد، ا ب ج.
٢٣٩١ فالجواب: والجواب، ا ب ج.
٢٣٩٢ العادة سواء: + ان، ا؛ العباد سواء، ج.
٢٣٩٣ أو: -، ب.
٢٣٩٤ علم: علمتم، ج.
٢٣٩٥ وأوحى: أوحى، ج.
٢٣٩٦ تجر: تجري، ا.
٢٣٩٧ الكلام الذي: الكلام، ب؛ القرآن الذي، ج.
٢٣٩٨ وقولهم أنه مركب مما هو من: وقوله انه مركب مما هو، ا.
٢٣٩٩ بين: من، ج.
٢٤٠٠ بلاغتهم: بلاغاتهم، ج.

يحصل عنده تلك العلوم من قبله تعالى، وقد أجرى[٢٤٠١] الله عادته فيما يمنح[٢٤٠٢] العبيد من العلوم بالبلاغة، فلا يمنح من ذلك إلا مقدارًا تتقارب فيه بلاغة بعضهم من بعض ويتفاوتون في ذلك بعد تقاربهم في البلاغة، فإذا تجاوز بلاغة القرآن ذلك المقدار[٢٤٠٣] الذي جرت به العادة في بلاغة العبيد[٢٤٠٤] وبلغت حدًّا لا تقاربه بلاغة أبلغهم ظهر كونه ناقضًا للعادة. وإنما يَبين كونه كذلك إذا بيّنا أنه تحدّاهم بمثل القرآن أو بمثل[٢٤٠٥] سورة منه فعجزوا عنه وعمّا يقاربه. وسنبيّن هذا إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: بماذا علمتم أن القرآن ظهر معجزةً له عليه السلام دون غيره؟ وقرّروا هذا السؤال بأنه[٢٤٠٦]: ما أنكرتم أنه تعالى بعث به نبيًّا غير محمّد عليه السلام ودعا محمدًا به فتلقّاه منه[٢٤٠٧] محمد، ثم قتل ذلك النبيّ وادّعاه معجزةً لنفسه؟ أجاب شيوخنا عنه فقالوا: إنا نعلم باضطرار أنه مختصّ به عليه السلام كما نعلم في كثير من الأشعار والتصانيف أنّها مختصّة بمن[٢٤٠٨] تضاف إليه، كشعر امرئ القيس وكتاب العين للخليل إلى غير ذلك. وذكرنا نحن في كتاب المعتمد تنبيهًا على[٢٤٠٩] أنه عليه السلام المختصّ به بأن القرآن ظهر منه وسُمع منه ولم يجر في الناس[٢٤١٠] أنه ظهر لغيره ولا جوّزوه، وقلنا: كيف يجوز في حكم الحكيم أن يمكّن أحدًا من[٢٤١١] قتل من بُعث بالقرآن مع ما فيه[٢٤١٢] من الأحكام الشرعية والمصلحة في أدائها إلى المكلّفين بلسان ذلك النبيّ[٢٤١٣]، وكيف يكون تعالى مزيحًا لعلل المكلّفين بتلك المصالح؟ وعلى أنه إنما يجوز أن يقتله محمد

---

٢٤٠١ وقد أجرى: ما اجرى، ا؛ وقد جرى، ج.

٢٤٠٢ يمنح: منح، ج.

٢٤٠٣ المقدار: المقدور، ج.

٢٤٠٤ العبيد: –، ج.

٢٤٠٥ بينا أنه تحداهم بمثل القرآن أو بمثل: تبينا انه تحداهم بمثل القرآن وبمثل، ج.

٢٤٠٦ بأنه: + قيل لكم، ج.

٢٤٠٧ فتلقاه منه: فتلقى منه، ا؛ فقاتله، ج.

٢٤٠٨ أنها مختصة بمن: وانها مختصة بمن، ا؛ انها مختصة من، ج.

٢٤٠٩ على: –، ا.

٢٤١٠ يجر في الناس: يجر في الناس ذكر، ا؛ يخرج في الناس، ج.

٢٤١١ من: ممن، ب.

٢٤١٢ فيه: فيها، ا.

٢٤١٣ النبي: –، ج.

ويدّعي النبوة لنفسه للمغالبة على الدنيا، وقد عُلم[٢٤١٤] حاله عليه السلام في عزف نفسه عن ملاذّ الدنيا والاشتغال بها من أوّل أمره إلى آخره، حتّى عظم أمره وكثر تبعه وملك[٢٤١٥] الغنائم فما كان يزداد إلا كدًّا في العبادات وظلف النفس، فكيف يتّهم[٢٤١٦] بما قالوه؟

## باب في أن القرآن معجز

يدلّ عليه أنه عليه السلام تحدّى العرب بمثله أو بمثل[٢٤١٧] سورة منه، وهم النهاية في الفصاحة والبلاغة[٢٤١٨] ودعوى التبرّز فيها، وقويت دواعيهم إلى الإتيان بما تحدّاهم به، ولم يكن لهم[٢٤١٩] صارف عنه ولا مانع منه[٢٤٢٠]، ولم يأتوا به، فعلمنا أنهم عجزوا عن الإتيان بمثله. وإنما قلنا أنه تحدّاهم بما ذكرنا لأن[٢٤٢١] القرآن نفسه يتضمّن التحدّي، نحو قوله تعالى[٢٤٢٢] ﴿فَأْتُوا[٢٤٢٣] بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ (١١ هود ١٣) إلى غير ذلك من الآيات، فلو لم يكن التحدّي به مذكورًا فيه لعلم خصومه التحدّي به، لأن كلّ من ادّعى أمرًا وتميّزًا من غيره بفضيلة يغتبط[٢٤٢٤] بها وجعل الدلالة على تميّزه أمرًا يجوز أن يتميّز به عن[٢٤٢٥] غيره فإنه يكون متحدّيًا به من جهة المعنى من يغبطه[٢٤٢٦] به ويجحد تميّزه منه وإن لم يصرّح بالتحدّي بلسانه، كمن أنشأ قصيدة بديعة وادّعى تميّزه بها فإنه يكون متحدّيًا بها الشعراء وإن لم يصرّح بالتحدّي، فكيف إذا كان التحدّي مصرَّحًا به في نفس المعجز؟

---

٢٤١٤ علم: + بيان، ج.

٢٤١٥ وملك: وتلك، ج.

٢٤١٦ فكيف يتهم: فكلف لهم، ج.

٢٤١٧ أو بمثل: مكرر في ج.

٢٤١٨ والبلاغة: -، ج.

٢٤١٩ لهم: -، ب.

٢٤٢٠ ولا مانع منه: ومانع، ج.

٢٤٢١ لأن: أن، ب.

٢٤٢٢ تعالى: -، ا.

٢٤٢٣ فأتوا: + بسورة من مثله فأتوا، ب.

٢٤٢٤ بفضيلة يغتبط: وفضيلة يغبط، ا.

٢٤٢٥ يجوز أن يتميز به عن: يجوز أن يتميز به من، ب؛ نحو ان يتميز به عن، ج.

٢٤٢٦ يغبطه: يغتبطه، ا ب.

ومعلوم أن العرب في زمانه عليه السلام وبعده كانوا يتبارزون في البلاغة[٢٤٢٧] ويفخرون بها، وكانت لها مجامع يعرضون فيها أشعارهم، وكان لهم نُقّاد وحضر في زمانه مَن كان يُعدّ في الطبقة الأولى من الشعراء كالأعشى ولبيد وطرفة، وزمانه كان أوسط الأزمنة في استعمال المستأنس من الكلام دون الغريب الوحشي الثقيل على اللسان والسمع[٢٤٢٨]، فصحّ أنهم كانوا النهاية في الفصاحة.

وإنما قلنا أنها[٢٤٢٩] اشتدّت دواعيهم إلى الإتيان بمثله، وهي كثيرة، أحدها ما ذكرنا منه عليه السلام[٢٤٣٠] أنه تحدّاهم بمثله، ثم قرّعهم بالعجز عنه، كقوله تعالى ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (١٧ الإسراء ٨٨) وقوله[٢٤٣١] ﴿فَإِن[٢٤٣٢] لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ[٢٤٣٣]﴾ (٢ البقرة ٢٤)، ومنها أنه عليه السلام أتاهم بما يقتضي إقلاعهم مما[٢٤٣٤] ألفوه من ديانتهم من عبادة الأوثان[٢٤٣٥] وتحليل بعض الأشياء وتحريم البعض، وسفّههم في ذلك وضلّل آباءهم وأوجب عليهم أفعالاً شاقّة ومنعهم من الاسترسال في الشهوات وألزمهم بإنفاق أموالهم في الزكاة والجهاد وأوجب عليهم اتّباعه[٢٤٣٦] من دون تقدّم رئاسة له عليهم[٢٤٣٧]، بل مع تقدّم رئاستهم، وتوعّدهم إن خالفوه بالذلّ والصغار في العاجل والعقاب[٢٤٣٨] الشديد في الآجل، وكلّ واحد من ذلك يحرّكهم على بذل وسعهم في إطفاء نوره واستئصال حججه[٢٤٣٩]، وكلّ

---

٢٤٢٧ يتبارزون في البلاغة: يتبارون في البلاغة، ب؛ يتبارزون في الفصاحة، ج.

٢٤٢٨ والسمع: –، ج.

٢٤٢٩ أنها: انه، ج.

٢٤٣٠ منه عليه السلام: –، ا.

٢٤٣١ وقوله: + تعالى، ج.

٢٤٣٢ فإن: وإن، ج.

٢٤٣٣ ٢ البقرة ٢٤؛ فاتقوا ... والحجارة: –، ج.

٢٤٣٤ مما: عما، ا ج.

٢٤٣٥ الأوثان: الاثان، ج.

٢٤٣٦ اتباعه: + إياه، ب.

٢٤٣٧ عليهم: –، ا.

٢٤٣٨ والعقاب: والعذاب، ج.

٢٤٣٩ حججه: حجة، ج.

ما ذكرنا يختلف بحسب أنفة الإنسان واستنكافه، وليس لأحد من الأمم[٢٤٤٠] أنفة العرب مع ورود ذلك عليهم من قريب في النسب وشريك[٢٤٤١] في الصنعة، فكان ذلك أشدّ تقوية لدواعيهم إلى إبطال أمره وقطع مادّة ما يجعل سببًا إلى تثبيت[٢٤٤٢] أمره. ولو لم يدلّ على قوّة دواعيهم إلى إبطال أمره إلا ما عُنوا به من مناصبة العداوة له حتّى أنفقوا مهجهم وأموالهم في معاداته ومحاربته لكفى.

وأما أنه لم يصرفهم صارف عن معارضته فلأن الصارف عنه ليس إلا ما يرجع إلى الدين أو الدنيا نحو الرغبة والرهبة، ومعلوم أنهم لم يتديّنوا بترك معارضة ما تحدّاهم به من جنس صنعتهم، ولهذا كان يعارض بعضهم بعضًا في الخطب والأشعار، ومن الظاهر البيّن أن أحدًا لم يرغّبهم بمال في ترك معارضة[٢٤٤٣] ولا أرهبهم أحد منه[٢٤٤٤] ولا خافوه عليه السلام لو عارضوه، ولأنه كان يدعوهم[٢٤٤٥] إلى معارضته، فكيف يرهبونه في فعلها؟

فإن قيل: فلعلّ صارفهم عنها هو قلّة احتفالهم به عليه السلام أو بالقرآن لانحطاطه في البلاغة، قيل له: لا[٢٤٤٦] شبهة في أنه عليه السلام كان له من البسطة في النسب والعزّة بعشيرته ما لا خفاء به، وكان في نفسه من الأخلاق المهذّبة ما عرف بها عندهم حتّى سمّوه الأمين والصدوق، فكيف لا يحتفلون به؟ ولو لم يحتفلوا[٢٤٤٧] به في أوّل أمره لاحتفلوا[٢٤٤٨] به حين عظم أمره وثبت ملكه وكثرت سراياه وجنوده، ولا شبهة أيضًا أنهم كانوا يستعظمون بلاغة القرآن حتّى شبّهوه بالسحر ومنعوا الناس من استماعه لئلاّ يأخذ بمجامع[٢٤٤٩] قلوب السامعين، فكيف يرغبون عن معارضته؟

وأما أنه لم يمنعهم مانع من معارضته فليس يمكن أن يُذكر في ذلك إلا أنه عليه السلام منعهم منها بالخوف من سيفه وشغل زمانهم بمحاربته وتدبير الحروب. ومعلوم

---

٢٤٤٠ الأمم: + مثل، ج.

٢٤٤١ النسب وشريك: السبب وشريك، ج.

٢٤٤٢ تثبيت: تثبت، ا ج.

٢٤٤٣ معارضة: معارضتهم، ج.

٢٤٤٤ منه: - ، ا.

٢٤٤٥ كان يدعوهم: عليه السلام كان يدعوهم، ب؛ كان يتحداهم، ج.

٢٤٤٦ لا: ولا، ا.

٢٤٤٧ يحتفلون به ولو لم يحتفلوا: يختلفونه ولو لم يختلفوا، ج.

٢٤٤٨ لاحتفلوا: لاختلفوا، ج.

٢٤٤٩ بمجامع: بجوامع، ج.

أنه عليه السلام لبث فيهم ثلاث عشرة سنة ما[2450] كانوا يخافونه ولا حاربهم فيها ولا أذن له في القتال، وكانت الغلبة لهم في الأسباب الدنياوية، ولهذا فتنوا[2451] طائفة ممن أجابه عليه السلام، وبعد محاربته إياهم[2452] ما كانت تدوم الحرب[2453] بينهم ولا كانوا يحاربونه بأجمعهم، فلو كانت المعارضة في إمكانهم لعارضوه في أوقات المهلة أو لعارضه بعضهم ممن كان لا يحاربه، فصحّ أنهم عجزوا عن معارضته.

فإن قيل: ومن أين أنهم لم يعارضوه؟ قيل لهم[2454]: إنهم لو عارضوه لأظهروا ما عارضوا[2455] به ولأشاعوه، ولو فعلوا ذلك لتواتر نقله فكان[2456] لا يخفى. وإنما قلنا: لأشاعوه، لأن دواعيهم إلى معارضته التي ذكرناها هي التي تدعوهم إلى إشاعته لو أتوا به. ثم كان ينقله أهل كلّ عصر إلى[2457] من بعده، لأنه لم يخل عصر من الأعصار من مخالفي محمّد عليه السلام، فكان تقوى دواعي أهل كلّ عصر[2458] إلى نقله، وكيف[2459] يجوز أن يتواتر نقل القرآن، وهو الشبهة على قول هذا القائل، وتخفى الحجّة، وهو ما عارضوا به[2460]؟ وكيف لا يقوّي الحكيم دواعي النقلة إلى نقل الحجّة؟ وإنما قلنا: إنهم عجزوا عما يقاربه أيضًا، لأنهم لو تمكّنوا منه لأتوا به، لأن المقارب عند أهل الصنعة كالمساوي في وقوع المعارضة. ألا ترى أن النبيّ عليه السلام[2461]، لو رفع جبلاً بيده معجزةً له[2462] ورفع غيره ما يقاربه في العظم والثقل لقيل أنه عارضه؟ ولو أتوا به

---

٢٤٥٠ ما: وما، ج.

٢٤٥١ فتنوا: افتتنوا، ب.

٢٤٥٢ ولهذا ... إياهم: -، ا.

٢٤٥٣ ما كانت تدوم الحرب: ولا دامت الحرب، ا؛ ما كان تدوم الحرب، ب؛ كان تدوم الحروب، ج.

٢٤٥٤ لهم: -، ا.

٢٤٥٥ عارضوا: عارضواه، ا.

٢٤٥٦ لتواتر نقله فكان: واترا نقله لكان، ا؛ لواتروا نقله فكان، ب.

٢٤٥٧ إلى: -، ا.

٢٤٥٨ فكان تقوى دواعي أهل كل عصر: فكانت تقوى دواعي اهل كل عصر لقوة دواعيهم، ا.

٢٤٥٩ وكيف: فكيف، ج.

٢٤٦٠ عارضوا به: عارضوه وبه، ج.

٢٤٦١ عليه السلام: صلى الله عليه، ب.

٢٤٦٢ له: -، ج.

لادّعوا أنه مثله أو خير منه كما يفعله من له هوىً في نصرة مذهب ولأشْتبه[٢٤٦٣] ذلك على كثير من الناس، فكانوا يبلغون[٢٤٦٤] به ما راموه من[٢٤٦٥] كسر حجّته.

فإن قيل: فلعلّ من تقدّمه كامرئ القيس وأضرابه لو عاصره لأمكنه[٢٤٦٦] معارضته، قيل له: إن التحدّي لم يقع بالشعر فيصحّ ما قلتَه، ومن كان في زمانه من الفصحاء لم تقصر بلاغته في البذلة من[٢٤٦٧] بذلة امرئ القيس، بل كان في زمانه عليه السلام ذلك وقريبًا منه مَن[٢٤٦٨] قَدم في البلاغة على بلاغة من تقدّم كأمير المؤمنين علي وابن عبّاس رضي الله عنهما وغيرهما ومن بعدهما كعبد الملك بن مروان وسحبان وائل. ولأنه عليه السلام ما كلّفهم أن يأتوا بالمعارضة من عند أنفسهم، وإنما تحدّاهم أن يأتوا بمثل القرآن من كلامهم أو كلام غيرهم ممن تقدّمهم، فلو علموا أن في كلامهم ما يوازي بلاغة القرآن لأتوا به ولقالوا: إن هذا كلام من ليس بنبيّ وهو مساوٍ للقرآن في بلاغته، فليس مُظهره بنبيّ كغيره. فهذا هو الكلام في أن القرآن معجز من جهة البلاغة[٢٤٦٩].

وقد بيّن العلماء أنه معجز من وجه آخر، وهو ما[٢٤٧٠] فيه من الأخبار عن الغيوب نحو قصص الأنبياء عليهم السلام مع أممهم[٢٤٧١]، كقصّة نوح وموسى ويوسف وهود وصالح وشعيب ولوط وعيسى وقصّة مريم على طولها وكثرة[٢٤٧٢] تفاصيلها من بدء أمرهم في دعوتهم لأممهم[٢٤٧٣] وما فعلته أممهم وما أجابت به أنبياؤهم[٢٤٧٤] إلى منتهاه، ومعلوم منه عليه السلام[٢٤٧٥] أنه ما كان يعرف الكتابة ولا قراءة الكتب ولا تتلمذ[٢٤٧٦]

---

٢٤٦٣ ولاشتبه: ولا يشتبه، ج.

٢٤٦٤ يبلغون: مكرر في ا.

٢٤٦٥ من: في، ا ب.

٢٤٦٦ عاصره لأمكنه: عاصره لامكنه، ب؛ عارضوه لامكنهم، ج.

٢٤٦٧ البذلة من: البد من له، ج.

٢٤٦٨ من: —، ج.

٢٤٦٩ معجز من جهة البلاغة: معجزة، ا.

٢٤٧٠ هو ما: ما هو، ا.

٢٤٧١ أممهم: أممهم، ا.

٢٤٧٢ وكثرة: كثرت، ج.

٢٤٧٣ لأممهم: لاممهم، ا.

٢٤٧٤ أنبياؤهم: انبياءهم، ج.

٢٤٧٥ عليه السلام: —، ج.

لأحد من أهل الكتاب، وكان ذلك معلومًا منه لأعدائه وخصومه[2477]. ثم قصّ عليهم هذه[2478] القصص، فما ردّ عليه أحد من أهل الكتاب شيئًا منها ولا خطّأه في شيء منها. ومثل هذه الأخبار المتطاولة عن الأحوال المتباينة لا يُتمكّن منها بالتبخيت والاتّفاق ولا تصدر إلا عن علم وإطلاع من[2479] عالم الغيوب عليها. وقد نبّه الله تعالى على ما ذكرنا في آخر هذه[2480] القصص، نحو قوله تعالى[2481] ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (١٢ يوسف ١٠٢) ونحو قوله تعالى[2482] ﴿تِلْكَ[2483] مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَٰذَا﴾ (١١ هود ٤٩) إلى غير ذلك من الآيات. فأما ما في خلال سائر السور من الأنباء بالغيوب[2484] نحو قوله تعالى[2485] ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ (٢ البقرة ٢٤) وقوله[2486] تعالى ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ[2487]﴾ (٨ أنفال ٧) وقوله تعالى[2488] ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ[2489]﴾ (٢٤ النور ٥) وقوله ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ (٥٤ القمر ٤٥) وقوله ﴿الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ[2490]﴾ (٣٠ الروم ١–٣) وكان مخبَرها على ما أخبر به، فكثير، فدلّ أنه معجز من هذا الوجه.

---

٢٤٧٦ تتلمذ: بتلميذ، ب؛ يتلمذ، ج.

٢٤٧٧ وخصومه: وخصومته، ا ب.

٢٤٧٨ قص عليهم هذه: قصص عليهم هذا، ا؛ قص عليهم هذا، ب ج.

٢٤٧٩ من: عن، ا.

٢٤٨٠ هذه: هذا، ب.

٢٤٨١ تعالى: —، ا.

٢٤٨٢ تعالى: —، ج.

٢٤٨٣ تلك: ذلك، ا ب ج.

٢٤٨٤ الأنباء بالغيوب: الأنبياء من الغيوب، ج.

٢٤٨٥ تعالى: —، ا.

٢٤٨٦ وقوله: ونحو قوله، ج.

٢٤٨٧ الطائفتين: + الآية، ا ب.

٢٤٨٨ تعالى: —، ج.

٢٤٨٩ الأرض: + الآية، ا

٢٤٩٠ سيغلبون: + الآية، ا ب.

## باب في دفع المطاعن عن القرآن

اعلم أنهم[٢٤٩١] طعنوا فيه بوجوه، منها أن القرآن مغيّر مبدّل، وهذا طعن في كونه معجزًا من وجهين، أحدهما أنه غير الذي تحدّى به عليه السلام[٢٤٩٢] العرب، والوجه الثاني أنه لو كان معجزًا دالاً على نبوّته عليه السلام لعصمه تعالى عن التغيير، وطعنٌ[٢٤٩٣] في نبوته عليه السلام إذ[٢٤٩٤] هذا أظهر معجزاته، وطعن في شرعه[٢٤٩٥] إذ الأصل في إثبات الشرائع ما يتضمّنه القرآن[٢٤٩٦] من الأحكام.

فيقال لهؤلاء: أتزعمون أن جميع القرآن مغيّر مبدّل أم بعضه دون بعض؟ فإن قالوا: كلّه، قيل لهم: فجوّزوا أن تكون الفاتحة مغيّرة، ومتى جوّزوا هذا قيل لهم: كيف[٢٤٩٧] يجوز أن تغيّر مع أنهم كانوا يسمعونها منه عليه السلام كلّ يوم وليلة في صلاة[٢٤٩٨] الجهر ست مرّات ويعلمها كلّ من دخل في الإسلام ويقرأها كلّ مصلٍّ[٢٤٩٩] في الصلاة الواجبة والمسنونة؟ وكانوا يقرأونها[٢٥٠٠] خارج الصلوات ويعرضها بعضهم على بعض ممّن كان يتعلّمها على معلّمه، وكيف يجوز مع كثرة المعلّمين لها والقارئين لها أن لا ينكروا تغييرها ويقبلوها مغيّرة مبدّلة بعد ما شاعت فيهم على غير النظم الذي حفظوها[٢٥٠١] عليه وتعوّدوا قراءتها، وقويت دواعيهم إلى نقلها على ما حفظوها[٢٥٠٢] عليه وإشاعتها على ترتيبها؟ ولو جوّز[٢٥٠٣] تغيير مثلها في شهرتها وظهورها لجوّز تغيير الأخبار عن كثير من البلدان والملوك والأشخاص والبقاع، فيقال أن مكّة والمدينة

---

٢٤٩١ أنهم: أنه، ا.
٢٤٩٢ عليه السلام: –، ج.
٢٤٩٣ وطعن: وطعنوا، ا.
٢٤٩٤ إذ: اذا، ا.
٢٤٩٥ شرعه: شريعته، ج.
٢٤٩٦ القرآن: + الكريم، ا.
٢٤٩٧ كيف: فكيف، ا.
٢٤٩٨ صلاة: صلوات، ج.
٢٤٩٩ مصل: مصلي، ا ب.
٢٥٠٠ يقرأونها: يقروانها، ا.
٢٥٠١ حفظوها: حفظوهما، ج.
٢٥٠٢ حفظوها: حفظوهما، ج.
٢٥٠٣ جوز: جوزوا، ا.

والكعبة[٢٠٠٤] ليست هي ما يتعارفونها بل أخرى، لكن الناس غيّروا الخبر عن كلّ ذلك، ويجوز أن يكون محمّد عليه السلام هو غير الشخص الذي شاهدوه وسمعوا منه دعوى النبوة وظهر عليه المعجزات لكن الناس غيّروا الخبر عنه، وكذا هذا في سائر البلدان والملوك. وفي ذلك لحوق بالسُّمَنيّة وزوال الثقة بخبر الأخبار.

وإن قالوا: لا نجوّز التغيير[٢٠٠٥] على الفاتحة، وإنما نجوّزه في[٢٠٠٦] سائر القرآن، قيل لهم: إن العلّة التي لها[٢٠٠٧] لا يجوز التغيير[٢٠٠٨] على الفاتحة حاصلة[٢٠٠٩] في جميع القرآن، وهي شهرتها[٢٠١٠] وقوّة الدواعي إلى نقلها على وجهها[٢٠١١]، وهذا حاصل في جميع القرآن، لأن القارئين للقرآن والحافظين[٢٠١٢] له والمتعلّمين له والعارضين له على الرسول عليه السلام[٢٠١٣] وعلى المعلّمين له والقارئين له في صلاتهم[٢٠١٤] والخاتمين له في زمنه عليه السلام وزمن الصحابة بعده في غير الصلوات وفي شهر رمضان في التراويح هم جماعات كثيرة، وكانوا يزدادون عصرًا بعد عصر. والمعظّمون للقرآن والمنكرون لتغييره، لو غيّر، جماعات كثيرة، وكانوا يزدادون عصرًا بعد عصر، فكيف يجوز والحال هذه أن يغيّر ويبدّل؟ وكيف لا ينكر ذلك منكر ولا يجري للإنكار[٢٠١٥] ذكرٌ في عصر من الأعصار؟ وكيف يجوز ما قالوه[٢٠١٦] وقد وعد الله تعالى حفظ القرآن عن التغيير بقوله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَـزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (١٥ الحجر ٩)؟ ومَن قصد تغيير القرآن فقد قصد إبطال إعجازه[٢٠١٧] وإبطال نبوّة محمّد، فهلا غيّر هذه الآية التي

---

٢٠٠٤ والكعبة: + ليس هو البلد الذي تعهده الناس بل هي [هي: —، ا] بلد أخرى والكعبة، ا ب.
٢٠٠٥ التغيير: التغير، ا ج.
٢٠٠٦ في: على، ا.
٢٠٠٧ لها: لأجلها، ا.
٢٠٠٨ على ... التغيير: —، ج.
٢٠٠٩ حاصلة: حاصل، ج.
٢٠١٠ وهي شهرتها: وهو شهرته، ا ج؛ وهو شهرتها، ب.
٢٠١١ نقلها على وجهها: نقله على وجهه، ا ج.
٢٠١٢ والحافظين: الحافظين، ا ب.
٢٠١٣ عليه السلام: —، ا.
٢٠١٤ صلاتهم: صلواتهم، ب.
٢٠١٥ للإنكار: الإنكار، ج.
٢٠١٦ قالوه: قالوا، ج.
٢٠١٧ إعجازه: عجزه، ا.

فيها الوعد بحفظه عن التغيير لو تمكّن من تغييره، لأنها أهمّ آية بالتغيير؟ فصحّ أن ما جوّزوه غير ممكن، ويلزم على مجوّزه الجهالات التي ألزمناها على من جوّز تغيير الفاتحة.

فإن قيل: أليس قد رُوي عن الصحابة رضي الله عنهم إنكار بعضهم على بعض في الزيادة والنقصان فيه، كما رُوي عن ابن مسعود في المعوّذتين أنهما ليستا[٢٥١٨] من القرآن وأن سورتي[٢٥١٩] القنوت من القرآن، وما رُوي عن أُبيّ أنه أنكر ذلك وقال في سورتي القنوت: ليستا من القرآن وإن المعوّذتين من القرآن، وما رُوي من اختلافهم[٢٥٢٠] في التسمية، هل هي من الفاتحة أو ليست منها؟ والجواب[٢٥٢١]: إنهم لم يختلفوا في أن ذلك وحي[٢٥٢٢] منــزل على الرسول عليه السلام، وإنما اختلفوا في أحكام هذه السور[٢٥٢٣]، فابن مسعود كان يقول أن المعوّذتين أنــزلتا لتحفظا لا لتكتبا وأن حكمهما في قراءة[٢٥٢٤] الجنب لهما ومسّ مكتوبهما ليس كحكم سائر القرآن في حرمة ذلك فيهما[٢٥٢٥] وأن سورتي القنوت بخلافهما في هذه الأحكام، وأُبيّ كان يقول بخلاف هذا.

ثم كان هذا الاختلاف في أوّل ما وقع الاختلاف في القرآن، فخاف عثمان رضي الله عنه أن يشتدّ هذا الاختلاف حتى يتجاوز إلى الفتنة بين المسلمين، فجمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه[٢٥٢٦] ليتفقوا على آخر العرض[٢٥٢٧] عليه عليه السلام حسمًا لهذا الاختلاف ففعلوا ذلك، ثم كتب في المصحف المتّفق عليه وسمّوه[٢٥٢٨] الإمام ليكتب منه سائر النسخ فزال كلّ خلاف ظهر بدؤه في الناس. وبقي اختلاف القراءات التي تتّفق

---

٢٥١٨ ليستا: ليسا، ج.

٢٥١٩ وأن سورتي: وسورتي، ج.

٢٥٢٠ من اختلافهم: عنهم، ا.

٢٥٢١ والجواب: الجواب، ب.

٢٥٢٢ وحي: وجهي، ج.

٢٥٢٣ السور: ال، ا.

٢٥٢٤ حكمهما في قراءة: حكمها في القراءة، ج.

٢٥٢٥ فيهما: فيها، ا؛ –، ب.

٢٥٢٦ رسول الله صلى الله عليه: محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ج.

٢٥٢٧ العرض: العراض، ج.

٢٥٢٨ المتفق عليه وسموه: المتفول عليه سموه، ج.

صورة المكتوب فيها وتختلف حركاتها مع اتّفاق معنى أكثرها، وتلك[٢٠٢٩] القراءات كانت منــزلة عليه[٢٠٣٠] عليه السلام أو سوّغ عليه السلام القراءة بها. فانتدب كلّ قوم[٢٠٣١] لنصرة كلّ قراءة على صاحبتها وترجيحها على غيرها مع اتّفاقهم على تجويز[٢٠٣٢] القراءة بغيرها. ونحن إنما ندّعي العلم بما اتّفقوا عليه بعد توقّع الاختلاف وظهور بعضه وأنه يستحيل تغييره[٢٠٣٣] وتبديله والزيادة والنقصان فيه، ولا يضرّنا في ذلك ما بدا من الاختلاف في أوّل الأمر، ثمّ زواله بإجماع الأمّة على ما يتعذّر فيه ما[٢٠٣٤] يرومه الطاعن فيه.

وأما التسمية فلم يختلفوا في أنها من القرآن وأنها بعض آية من سورة النمل، وإنما اختلفوا في هل هي آية من الفاتحة أو آية من كلّ سورة أو أنــزلت ليبتدأ بها تبرّكًا واستفتاحًا في كلّ أمر ذي بال، وهذا الاختلاف فيها بعد الاتّفاق على أنها من القرآن لا يقتضي ما رامه المخالف.

فإن قيل: أليس قد رُوي عن بعض الصحابة أنه قال: كان يُقرأ في القرآن: الشيخ[٢٠٣٥] والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة[٢٠٣٦]، وقوله: لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى إليهما ثالثًا، قيل له: إن مثل هذه الأخبار لم تقم بها حجّة. وعلى أن المرويّ في ذلك أنه كان فيما أنــزل الله: الشيخ[٢٠٣٧] والشيخة، و: لو كان لابن آدم واديان من ذهب[٢٠٣٨]، وليس فيه أنه أُنــزل قرآنًا، ولو كان أنــزل ذلك قرآنًا لم يضرّنا[٢٠٣٩]، لأنه كان قرآنًا ثم نسخه تعالى على ما قال ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا[٢٠٤٠] نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (٢ البقرة ١٠٦).

---

٢٠٢٩ التي ... تلك: -، ج.
٢٠٣٠ كانت منــزلة عليه: عليه كانت منــزلة، ج.
٢٠٣١ قوم: يوم، ا.
٢٠٣٢ غيرها مع اتفاقهم على تجويز: مع اتفاقهم على تجويزه، ج.
٢٠٣٣ تغييره: تغيره، ج.
٢٠٣٤ يتعذر فيه ما: يتعذر فيه على ما، ا؛ يتقرر فيه ما، ج.
٢٠٣٥ الشيخ: والشيخ، ا.
٢٠٣٦ البتة: -، ج.
٢٠٣٧ الشيخ: تعالى والشيخ، ج.
٢٠٣٨ واديان من ذهب: واديان، ا؛ -، ج.
٢٠٣٩ يضرنا: يضر، ب.
٢٠٤٠ ننسها: ننساها، ج.

فإن قيل: أليس روي أن[2041] عمر كان يقبل القرآن ويثبته بقول الرجل والرجلين إذا أخبراه أنهما سمعاه من رسول الله صلى الله عليه[2042]، فكيف يصحّ ما ادّعيتم من إطباقهم على[2043] القرآن ونقله ممن لا يجوز عليه الكذب والغلط والتواطؤ؟ قيل له: إن الذي رويتَه هو من أخبار الآحاد، فلا تعويل[2044] عليه. ويجوز أن يكون عمر رضي الله عنه كان يسأل عمّا[2045] عندهم من القرآن، فإذا أخبروه بما[2046] يوافق ما كان يعلمه قرآنًا وأطبقوا عليه قرّرهم عليه، وإن خالف ذلك[2047] ردّه. وعلى أن الشواذّ من القراءات وإن لم تكن قرآنا إلا أنها تتعلّق بها أحكام شرعية، وهي بمنـــزلة أخبار الآحاد في وجوب العمل بها، فيجوز أن يقبل ذلك على معنى أنه يجري مجرى أخبار الآحاد في العمل بها[2048].

وأما من طعن فيه بأن فيه خطأ من جهة العربية أو فيه تكرارًا[2049] أو فيه ما لا يُعلم له معنىً كفواتح السور أو فيه آيات متشابهة أو فيه تناقضًا[2050] فقد أُتي من قبل نفسه لجهله بمخاطبات العرب وتعارفهم وتوسّعهم في كلامهم، أو علم ذلك لكنّه تعمّد الطعن لشكّه في نبوّة محمد عليه السلام. قال قاضي القضاة: وقد أورد أبو الهذيل في ذلك جوابًا من غير تفصيل، فقال لمن سأله عن بعض ما يتشابه[2051] معناه ويتوهّم فيه التناقض: أوَما علمتَ أن العرب كانوا أعرف بما يتناقض من الكلام من هؤلاء الجهّال الطاعنين فيه؟ قال: نعم، قال: وقد علمتَ أنهم كانوا أشدّ عداوة له عليه السلام منهم[2052] ؟ قال: نعم، قال: وقد علمتَ أنهم كانوا أحرص على إظهار التناقض لو

---

٢٠٤١ روي أن: –، اا قيل، ج.

٢٠٤٢ عليه: + وسلم، ج.

٢٠٤٣ على: من؛ ج.

٢٠٤٤ تعويل: يعول، ج.

٢٠٤٥ يسأل عما: عالما بما + (حاشية) خ يسأل عما، ب؛ عالما بما، ج.

٢٠٤٦ بما: + كان، ج.

٢٠٤٧ ذلك: –، ا.

٢٠٤٨ فيجوز ... العمل بها: –، ا ب.

٢٠٤٩ تكرارًا: تكرار، ا ب ج.

٢٠٥٠ تناقضًا: تناقض، ا ب.

٢٠٥١ يتشابه: تشابه، ب.

٢٠٥٢ منهم: عنهم، ج.

ظفروا به؟ قال: نعم، قال: فلو كان فيه تناقض لأظهروه ولنقلوه، وكيف[2003] يُعرضون عنه بعد الظفر به وقد كان عليه السلام يقرأ عليهم ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (٤ النساء ٨٢)؟ وهذا كافٍ في دفع جميع المطاعن عنه[2004] على الجملة.

ثم إن العلماء بالغوا في الدفع على التفصيل، فذكروا كلّ ما ذكره الطاعن فيه من الآيات المعيّنة وبيّنوا الموافقة بينها وبين غيرها وذكروا[2005] شواهدها من كلام العرب وبيّنوا خطأ من ادّعى فيه الخطأ. ومن جملة ما طعن به عليه ما قالته الملحدة من أن لظواهر القرآن معاني باطنة لا يعلمها إلا إمام الزمان وأنه ينبغي أن تتعلّم منه. وفي هذا الطعن إبطال كونه معجزًا، لأن البلاغة في الكلام إنما تظهر بجزالة اللفظ وحسن المعنى، فإذا لم يُعرف له معنى فكيف يظهر الإعجاز فيه، وكيف يصحّ التحدّي به، لأن مثله يجري عند من تُحدّي به مجرى الهذيان؟ يبيّن هذا أن في التحدّي لا بدّ من أن يعرف المتحدَّى معنى ما تُحدّي به من الكلام، فيعلم مبلغه من الفصاحة والبلاغة، فإن تمكّن من مثله في البلاغة أتى بمثله، وهذا لا يصحّ مما لا يُعرف له معنى. فقصدوا إبطال ما ذكرناه وقصدوا أن يدسّوا فيما يذكرونه من المعاني الباطنة الدعوة إلى مذاهبهم وأن يضلّوا العوامّ ويستميلوهم[2006] إلى اعتقادات أئمّتهم وأنهم هم العلماء بمعاني القرآن ودين الرسول عليه السلام دون علماء المسلمين ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ[2007] وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (٩ التوبة ٣٢).

فيقال لهم: هل يدلّ الظاهر على المعنى الباطن الذي أراده تعالى أو يدلّ عليه المعنى[2008] الذي يدلّ عليه الظاهر؟ فإن قالوا: يدلّ عليه الظاهر أو المعنى[2009] الذي يدلّ عليه الظاهر[2010]، أمكن كلّ أحد أن يعرفه وصار ظاهرًا وخرج من كونه باطنًا. وإن

---

٢٠٠٣ وكيف: فكيف، ب.

٢٠٠٤ عنه: عليه، ا؛ عليه + (حاشية) خ فيه، ب.

٢٠٠٥ وذكروا: ذكر، ج.

٢٠٠٦ ويستميلوهم: يستميلوهم، ب.

٢٠٠٧ بأفواههم: –، ب.

٢٠٠٨ المعنى: للمعنى، ب.

٢٠٠٩ أو المعنى: والمعنى، ا.

٢٠١٠ فإن ... الظاهر: –، ج.

قالوا: لا يدلّ عليه واحد منهما، قيل لهم: فكيف عرف إمامكم هذا[٢٥٦١] المعنى الباطن؟ فإن قالوا: بهما أو بواحد منهما، لزمهم ما تقدّم. وإن قالوا: يعلمه إمامنا من إمام آخر قبله، قيل[٢٥٦٢] لهم: إنا نلزمكم هذا في أوّل مَن سمع خطاب الله تعالى إيّاه: كيف علم هذا المعنى الباطن؟ فإن قالوا: ألهمه الله تعالى ذلك المعنى الباطن، قيل لهم: فهلاّ ألهمه[٢٥٦٣] تعالى ذلك من دون خطاب وهلاّ أسمعه[٢٥٦٤] صوتًا ممتدًّا أو كلامًا[٢٥٦٥] غير متواضع عليه، ثم ألهمه ذلك المعنى؟ وهلاّ خاطبه بكلام الزنج دون لغة العرب، ثم ألهمه[٢٥٦٦] ذلك المعنى؟ وهذا يقتضي أن إنــزال الله تعالى[٢٥٦٧] القرآن بلغة العرب عبث.

ويقال لهم: إن هذا لا يعجز عنه كلّ مبطل في تديّنه بأن يدّعي دينًا باطلاً ويدّعي فيه لنفسه إمامًا ويزعم[٢٥٦٨] أن إمامه هو العالِم بالمعاني الباطنة دون غيره، ثم يذكر ما يريد من المعاني التي لا دلالة عليها في هذا الخطاب وينصر بها دينه الباطل، بل يمكنه أن يذكر ما ينفي ما يذكرونه[٢٥٦٩] من المعاني الباطنة. فإن قالوا: إنه تعالى خاطبه بخطاب العرب، ثم عرّفه المعنى الباطن بخطاب آخر يدلّ بظاهره على معناه، قيل لهم: إنه متى جوّز المخاطب أن يخاطبه الحكيم بما لا يدلّ ظاهره على معناه بنفسه أو بواسطة جوّز ذلك في كلّ خطاب يخاطبه به، فلا يفهم له معنى، وفي ذلك سدّ الطريق إلى معرفة مراد الحكيم بخطاب أصلاً، وفي ذلك بطلان المعنى الظاهر والباطن معًا.

## باب في ذكر سائر[٢٥٧٠] معجزاته عليه السلام

اعلم أنها كثيرة قد دوّنها الناس في مجلّدات، ونحن نذكر منها الأشهر فالأشهر. منها ما يتعلّق بتكثير الماء القليل، وذلك في مواطن، منها حديث الميضأة، وكان ذلك

---

٢٥٦١ هذا: –، ا.

٢٥٦٢ قيل: –، ج.

٢٥٦٣ ألهمه: + الله، ج.

٢٥٦٤ أسمعه: سمعه، ج.

٢٥٦٥ كلامًا: كلام، ا.

٢٥٦٦ ألهمه: مهمه، ج.

٢٥٦٧ أن إنــزال الله تعالى: انــزال الله، ج.

٢٥٦٨ فيه لنفسه إمامًا ويزعم: في نفسه إماما ويزعم فيه، ج.

٢٥٦٩ يذكرونه: يذكره، ج.

٢٥٧٠ سائر: –، ا ب.

في غزوة تبوك، توضّأ عليه السلام بميضأة[٢٥٧١] وبقي فيها ماء قليل، فقال عليه السلام لأبي قتادة: احتفظ به وسيكون[٢٥٧٢] لهذا الماء شأن. وتقدّمه العسكر، فلما بلغهم عليه السلام ثار الناس في وجهه وقالوا: العطش العطش، فاستدعى بالميضأة ووضع يده فيها ففار الماء من بين أصابعه حتّى شرب[٢٥٧٣] منه العسكر ورووا منه جمالهم[٢٥٧٤] ودوابّهم. وفي هذه الغزوة أيضًا كان في طريقهم وشل من ماء[٢٥٧٥] كان يكفي الراكب والراكبَين، فقال عليه السلام: مَن سبق إلى[٢٥٧٦] الماء فلا يأخذ منه شيئًا. فلما جاءه أخذ بيده الماء وتمضمض به ثم مجّه إلى الماء، فكثر حتّى شرب منه الجيش كلّه، ثم قال: من بقي منكم فسيسمع أنه يكون لهذا الوادي شأن، فكان ذلك الماء يسقي حافتيه. وفي هذه الغزاة[٢٥٧٧] أن الناس شكوا إليه قلّة الماء، فدعا عليه السلام فمطروا حتّى أن الغدر تنبجس[٢٥٧٨] بالماء.

ومنها، لما نـــزل بالحُديبيّة استنفدوا ماء البئر حتّى أخذوا الماء مع الطين، فدفع عليه السلام سهمًا إلى البراء بن عازب ليغرزه في البئر ويقول: بسم الله، فنبع الماء حتّى قالوا: لولا أنّا أخذنا البراء لغرق، وحتّى كانوا يغرفون الماء من رأس[٢٥٧٩] البئر. ومنها أن قومًا شكوا إليه قلّة ماء بئرهم في الشتاء فتفل فيها، فانفجر الماء[٢٥٨٠] الزلال العذب المعين، ولهذا طلب أصحاب مُسيلمة أن يفعل مثل ذلك، فكان ما قدّمنا ذكره. وروي عنه عليه السلام من هذا الجنس غير ما ذكرنا.

ومنها ما يتعلّق بكثرة الطعام القليل، من ذلك: لمّا نـــزل قوله تعالى ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (٢٦ الشعراء ٢١٤) قال لعليّ عليه السلام: اشوِ فخذ شاةٍ وجئني بعُسٍّ من لبن وادعُ لي بني أبيك بني هاشم، ففعل ذلك ودعاهم فدخلوا وهم أربعون رجلاً، فأكلوا حتّى شبعوا وشربوا حتّى ارتووا وما يُرى في الطعام إلا أثر أصابعهم

---

٢٥٧١ بميضأة: ميضأة، ج.

٢٥٧٢ وسيكون: فسيكون، ج.

٢٥٧٣ من بين أصابعه حتى شرب: بين اصابعه حتى يشرب، ج.

٢٥٧٤ ورووا منه جمالهم: ورواحلهم، ج.

٢٥٧٥ من ماء: ماء، ج.

٢٥٧٦ إلى: + هذا، ج.

٢٥٧٧ الغزاة: + أيضاء ا؛ الغزوة الغزاة، ج.

٢٥٧٨ تنبجس: تنباجس، ب ج.

٢٥٧٩ رأس: –، ج.

٢٥٨٠ الماء: بالماء، ا ب.

ولبن العسّ على حاله. فقال أبو لهب: كاد ما سحركم[٢٥٨١] محمّد، فقاموا قبل أن يدعوهم، فأمره أن يفعل مثل ذلك في اليوم الثاني والثالث. وأمر هذا الطعام مشهور عندهم[٢٥٨٢].

ومنها حديث جابر يوم الخندق قال: رأيتُ رسول الله صلى الله عليه خميصًا وهو يعمل في الخندق، فذبحتُ عناقًا وطحنت المرأة صاعًا من شعير وخبزته، وجئت فقلت: صنعتُ[٢٥٨٣] لك طعامًا فسر معي، فقال عليه السلام: أنا وأصحابي، فاستحييت فقلت: أنت وأصحابك[٢٥٨٤]، فقال عليه السلام: قوموا إلى دعوة جابر. فجئتُ فأخبرت المرأة وقلت: هذا هو الفضيحة[٢٥٨٥]، فقالت: أنت قلت: أنت وأصحابك؟ فقلتُ: لا، ولكنه لمّا قال: أنا وأصحابي، استحييتُ فقلت: أنت وأصحابك، فقالت[٢٥٨٦]: هو أعلم بما قال. قال: فلمّا جاء عليه السلام قال: ما عندك؟ قلتُ: عناق في التنّور وصاع من شعير خبزناه، فقال عليه السلام: خذ اللحم وغطّ التنّور وخذ الخبز من موضعه وغطّه[٢٥٨٧] وأقعد أصحابي عشرةً عشرةً. قال جابر: فأكلوا وأكلنا نحن وقسّمنا بعدُ ما بقي.

ومنها أن في الحديبية نفدت الأزواد، فشكوا إلى رسول الله صلى الله عليه[٢٥٨٨] ذلك فقال: ائتوني بما بقي معكم من أزوادكم، فجاؤوا به فوضع الدقيق ناحية والسويق ناحية والتمر ناحية والخبز ناحية، فدعا الله تعالى ففاض[٢٥٨٩] الأنطاع، فأكلوا وتزوّدوا حتّى ملأوا كلّ جراب ومزود. ورُوي مثل هذه القصّة في غزوة تبوك، فأخبره عمر بذلك فقال: نادِ في الناس[٢٥٩٠] يأتوا ببقيّة أزوادهم، فجاؤوا بها فدعا الله تعالى فتزوّدوا.

---

٢٥٨١ سحركم: سحر لكم، ب.

٢٥٨٢ الطعام مشهور عندهم: الطعام مشهور، ا؛ العظام مشهور عندهم، ج.

٢٥٨٣ صنعت: صنعنا، ا.

٢٥٨٤ أنا وأصحابي ... وأصحابك: –، ج.

٢٥٨٥ المرأة وقلت هذا هو الفضيحة: الامرأة وقلت هذا هو الفصحة، ج.

٢٥٨٦ استحييت فقلت أنت وأصحابك فقالت: استحيت انت واصحابك، ج.

٢٥٨٧ وغطه: وضعه، ج.

٢٥٨٨ عليه: + وسلم، ج.

٢٥٨٩ ففاض: فغاص، ج.

٢٥٩٠ عمر بذلك فقال ناد في الناس: ناد بالناس، ج.

ومنها أن في غزوة تبوك كان معه تمر في مزود وكان يأكل معه جماعة من أصحابه، وكان بلال يصيب منه حتّى أكلوا منه أيّامًا، فلمّا كان آخر يوم[٢٥٩١] بقي منه سبع تمرات، فدعا بغلام من تلك البلاد فدفعها إليه.

ومنها أنه عليه السلام أكل هو وأصحابه[٢٥٩٢] ثريدة كجسم قطاة حتى شبعوا.

ومنها أنه مرّ في طريقه إلى المدينة على امرأة يقال لها أمّ معبد الخزاعية وكانت امرأة[٢٥٩٣] برزة، فسألها عليه السلام القِرى، فقالت: ما عندنا حلوبة، فقال[٢٥٩٤]: وما تلك العنـــز؟ فقالت: عناق لم يَنـــزُ عليها فحل. فأمرّ عليه السلام يده على ظهرها ومسّ ضرعها فدرّت، وحلب فسقى أبا[٢٥٩٥] بكر وحلب فسقى عامر بن فهيرة وحلب فسقى عبد الله بن الأرقط الدليل وحلب فسقى أمّ معبد وحلب فشرب عليه السلام وقال: ساقي القوم آخرهم شربًا، وبقي لبن[٢٥٩٦] تلك العناق.

ومنها أن امرأة أهدت له عليه السلام[٢٥٩٧] عكّة فيها سمن، فأخذ منه[٢٥٩٨] شيئًا وردّها عليها فلم تزل العكّة فيها سمن المدّة الطويلة.

ومنها تسبيح الحصى في كفّه وكفّ أبي بكر وعمر وعثمان حتى أنّ شاعرًا مدح ابنًا لعثمان فقال:

أَيَا[٢٥٩٩] ابْنَ الَّذِي حَنَّ الحَصَى فِي يَمِينِهِ وَأَكْرَمَ مَنْ يَرْمِي جِمَارَ المُحَصَّبِ

ومنها أنه حنّ إليه الجذع حين انتقل إلى المنبر فالتزمه حتّى سكن.

ومنها أنه كلّمه الذراع المسموم وقال: لا تأكل منّي فإني مسموم[٢٦٠٠].

---

٢٥٩١ يوم: يوما، ج.

٢٥٩٢ وأصحابه: + من، ا.

٢٥٩٣ امرأة: امرا، ج.

٢٥٩٤ فقال: فقالت، ا.

٢٥٩٥ وحلب فسقى أبا: وحلب فسقى ابي، ا؛ فحلب فسقى ابا، ج.

٢٥٩٦ لبن: + في، ج.

٢٥٩٧ عليه السلام: –، ج.

٢٥٩٨ منه: منها، ا.

٢٥٩٩ أيا: يا، ا.

٢٦٠٠ ومنها ... مسموم: –، ج.

ومنها كلام الذئب كلّمه وهب ابن أوس فقال: أتَعْجَبُ[٢٦٠١] من أخذي شاة وهذا محمّدٌ يدعو إلى الحقّ فلا تجيبونه؟ فكان[٢٦٠٢] يسمّى مكلّم الذئب.

ومنها أن ثورًا نادى: يا آل[٢٦٠٣] ذريح، هذا صائح يصيح، بلسان فصيح: محمّد رسول الله.

ومنها أن النعمان الظفري الأنصاري ضُرب ضربة فسقطت عينه[٢٦٠٤]، فأخذها بيده وجاء إليه عليه السلام فردّها إلى مكانها، فكانت[٢٦٠٥] أقوى عينيه، وكانت الباقية تعتلّ وهي لا تعتلّ[٢٦٠٦].

ومنها أن عليًّا عليه السلام رمدت عيناه فتفل فيهما عليه السلام، فلم يرمد بعد ذلك. ودعا[٢٦٠٧] له بأن يصرف الله عنه الحرّ والبرد، فكان لباسه في الصيف والشتاء واحدًا[٢٦٠٨].

ومنها مجيء الشجرة، دعاها فجاءت[٢٦٠٩] تخدّ الأرض خدًّا من غير جاذب ولا دافع، ثم رجعت إلى موضعها[٢٦١٠] واستوت الأرض.

ومنها أنه جلس لقضاء الحاجة فقال لنخلتين متباعدتين: انضمّا، فانضمّتا.

ومنها أن الطفيل بن عمرو الدوسي[٢٦١١] لمّا أسلم[٢٦١٢] فقال: أذهب إلى قومي فأدعوهم فاجعلْ لي علامة، فجعل في جبينه نورًا، فقال: هذه مُثلة، فجعله من بعد في

---

٢٦٠١ أتعجب: تعجب، ا.
٢٦٠٢ فكان: وكان، ب.
٢٦٠٣ يا آل: يأهل، ب.
٢٦٠٤ ضربة فسقطت عينه: بضربة فسقطت عينه، ب؛ ضربه فسقطت عينيه، ج.
٢٦٠٥ فكانت: وكانت، ا ج.
٢٦٠٦ تعتل وهي لا تعتل: تعل وهي لا تعل، ج.
٢٦٠٧ ودعا: فدعا، ج.
٢٦٠٨ الصيف والشتاء واحدًا: الصيف والشتاء واحد، ا؛ الشتاء والصيف واحد، ج.
٢٦٠٩ فجاءت: فجاءته، ج.
٢٦١٠ موضعها: مكانها، ج.
٢٦١١ الدوسي: + (حاشية) خ السدوسي، ا ب؛ السدوسي، ج.
٢٦١٢ لما أسلم: -، ج.

علاقة[2613] سوطه، فصار إلى قومه فقالوا: إن الجبل ليلتهب، فدعاهم فأسلموا مقدار ثمانين نفسًا، وكان يسمّى ذا النور[2614].

وأما أخباره عليه لاسلام عن الغيوب فكثيرة، منها أنه لمّا جاءه وفد عبد القيس قال لهم: إن شئتم وصفتم بلادكم وإن شئتم وصفتها لكم. فقالوا: صِفها لنا نـزداد بذلك إيمانًا، فوصفها لهم فقالوا: لأنت[2615] أعلم ببلادنا منّا. ثم أخذ بأذن شاةٍ لهم فابيضّ مأخذ[2616] يده، فكلّ ما وضعت ففيه تلك العلامة، وكذلك كلّ ما تناسل[2617] منها إلى اليوم، وهذا مشهور بالبحرين. ومن ذلك أخباره في[2618] ليلة الإسراء به في ليلة واحدة من المسجد الحرام إلى بيت المقدس وأخباره عن أمور رآها في الطريق، فكانت[2619] كما أخبر بها. ومن ذلك لمّا فتح مكّة هرب عكرمة بن أبي جهل، فقال عليه السلام: سيجيئكم عكرمة ويُسلم فلا تذكروا أباه بحضرته، فكان الأمر كما أخبر. ومن ذلك أخباره بقتل الحسين بن علي عليهما السلام ووصفه الموضع الذي يُقتل فيه، فقُتل في ذلك الموضع.

ومن ذلك لمّا أسر سهيل بن عمرو، وكان أفلج شفته السفلى، فقال له عمر: مرني[2620] حتّى أنـــزع ثنيّته فلا يقوم علينا خطيبًا، فقال عليه السلام: دعه فلعلّ له مقامًا يسرّك، فلمّا توفّي عليه السلام همّ أهل مكّة بالارتداد، فخطب سهيل بمكّة مثل خطبة أبي بكر بالمدينة كأنه[2621] سمعها، فلمّا بلغ عمر قال: صدق رسول الله صلى الله عليه لقد قام مقامًا يسرّني.

ومن ذلك قصّة ذي الثُدَيّة، وكان يقال له المخدج[2622]، خرج مع الخوارج يوم النهروان، فلمّا قتلهم علي قال: اطلبوا المخدج[2623]، فلم يجدوه فقال علي: والله ما

---

٢٦١٣ فجعله من بعد في علاقة: فجعل من بعد في علاقة، ا ب؛ فجعله في، ج.

٢٦١٤ ذا النور: ذالنور، ج.

٢٦١٥ لأنت: لا أنت، ج.

٢٦١٦ مأخذ: ما أخذ، ا ج.

٢٦١٧ كل ما تناسل: ما ما سل، ج.

٢٦١٨ بالبحرين ومن ذلك أخبار في: بالنحدين ومن ذلك اخباره، ج.

٢٦١٩ فكانت: كانت، ج.

٢٦٢٠ له عمر مرني: عمر مرني، ا؛ عمر مرى، ج.

٢٦٢١ كأنه: كأنها، ب.

٢٦٢٢ المخدج: المخدوج، ج.

٢٦٢٣ خرج ... المخدج: —، ج.

كذبتُ ولا كُذبتُ، فوجدوه فخرّ ساجدًا وقال: إن يده كالثدي عليها شعرات كشارب السنّور ائتوني بها، فنصبها[٢٦٢٤].

ومن ذلك لمّا تلا عليه السلام ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ (٥٣ النجم ١) قال[٢٦٢٥] عتبة بن أبي لهب: كفرتُ بربّ النجم[٢٦٢٦]، فقال عليه السلام: سلّط الله عليك كلبًا من كلابه، فخرج عتبة إلى الشام، فلما كان في الطريق زأر الأسد، فجعلت فرائصه ترتعد[٢٦٢٧] وحاطه أصحابه بمتاعهم وأنفسهم، فجاء الأسد يهمس رؤوسهم ثم ضغمه ضغمةً[٢٦٢٨] كانت إياها، فقال وهو بآخر رمقه[٢٦٢٩]: ألم أقل لكم: ما أظلّت[٢٦٣٠] السماء من ذي لهجة أصدق من محمّد، وفات[٢٦٣١]. وهذا يدخل في جملة دعوته المستجابة فإنها[٢٦٣٢] تجري مجرى الخبر عن الغيوب، كأنه أخبر أنه سيكون ما دعا به.

ومن ذلك أنه لمّا توفّي النجاشي بالحبشة قال[٢٦٣٣] عليه السلام: إن النجاشي توفّي الساعة فاخرجوا بنا إلى المصلّى لنصلّي عليه[٢٦٣٤]، وما علم هرقل بموته إلا من تجّار غدوا من المدينة إلى الشام.

ومن ذلك لما قُتل زيد بن حارثة بمؤتة قال عليه السلام وهو بالمدينة: قُتل زيد[٢٦٣٥] وأخذ الراية جعفر، ثم قال: قُتل جعفر، ثم أمسك ساعةً وقال: أخذ الراية عبد الله بن رواحة[٢٦٣٦]، وذلك أن جعفرًا بادر إلى أخذ الراية وتوقّف عبد الله بن رواحة[٢٦٣٧] حتّى أخذ الراية، ثم قال: وقُتل عبد الله بن رواحة، وجاءت الأخبار كذلك[٢٦٣٨].

---

٢٦٢٤ بها فنصبها: به فنصبها، ب؛ بها فقبضها، ج.

٢٦٢٥ قال: فقال، ج.

٢٦٢٦ النجم: والنجم، ا.

٢٦٢٧ ترتعد: ترعد، ب.

٢٦٢٨ ضغمة ضغمة: طمعه طعمة، ج.

٢٦٢٩ رمقه: رمق، ج.

٢٦٣٠ لكم ما أظلت: لكم ما لك اظلت، ا؛ ما اضفت، ب؛ لكم ما اضلت، ج.

٢٦٣١ وفات: ومات، ا؛ –، ج.

٢٦٣٢ فإنها: وانها، ا ب.

٢٦٣٣ بالحبشة قال: الحبشة فقال، ج.

٢٦٣٤ لنصلي عليه: –، ج.

٢٦٣٥ وهو بالمدينة قتل زيد: قتل زيدا، ج.

٢٦٣٦ رواحة: + الأنصاري، ا.

٢٦٣٧ رواحة: + الانصاري، ج.

٢٦٣٨ كذلك: –، ج.

ومن ذلك أن شيبة بن عثمان بن أبي طلحة كان[٢٦٣٩] يطلب غرّة منه عليه السلام[٢٦٤٠] ليقتله وكذلك النضر بن الحارث[٢٦٤١]. قالا: فلمّا خرج إلى هوازن وانهزم المسلمون قال شيبة: فجئتُ من ورائه فرفعتُ سيفي حتّى كدتُ[٢٦٤٢] أخبطه، فغشي فؤادي، فعلمتُ أن الرجل ممنوع. ثم التفت إلي وقال: ادنُ ياشيبة وقاتل، ووضع يده في صدري، فصار أحبّ الناس إليّ وقاتلتُ، ولو عرض لي[٢٦٤٣] أبي لقتلته في نصرته. وقال ابن[٢٦٤٤] الحارث: قصدتُه من ورائه فرأيتُ عنده قومًا بيض الوجوه فقالوا: إليك إليك، فرعب فؤادي وأُرعدت[٢٦٤٥] جوارحي، فقلتُ: إن الرجل لعلى حقّ، ودخل الإسلام في قلبي. فلمّا رجع[٢٦٤٦] من هوازن قال لشيبة: الذي أراده الله تعالى بك خير مما أردتَه[٢٦٤٧]، وحدّثني بجميع ما زوّرته في نفسي، فقلتُ: ما اطّلع على هذا أحد[٢٦٤٨] إلا الله تعالى، وأسلمتُ. قال النضر: ثم التقيتُ به عليه السلام بعد رجوعه من الطائف، فقال: يا نضر، الذي أراده الله تعالى بك خير مما أردتَه يوم حُنين ثم حال الله بينك وبينه.

ومن ذلك أنه عليه السلام لمّا كان محاصرًا[٢٦٤٩] لأهل الطائف قال له عُيينة بن حِصن: ائذن لي[٢٦٥٠] حتّى آتي الحصن فأكلمهم، فأذن له فدخل عليهم وقال لهم: فداكم أبي وأمّي، لقد سرّني ما رأيتُ، والله ليس في العرب أحد غيركم، ما لاقى محمّد مثلكم، ولقد ملّ المقام[٢٦٥١]، فاثبتوا في حصنكم فإنه حصين. فلمّا رجع قال له[٢٦٥٢] عليه السلام: ما قلتَ لهم؟ قال: قلتُ ادخلوا في الإسلام، فوالله لا يبرح محمد عقر

---

٢٦٣٩ كان: ثم كان، ج.
٢٦٤٠ غرة منه عليه السلام: غرة عليه السلام، ا؛ منه غرة عليه السلام، ب؛ غرة عليه السلام غرة منه عليه السلام، ج.
٢٦٤١ الحارث: الحرث، ب ج.
٢٦٤٢ كدت: –، ج.
٢٦٤٣ وقاتلت ولو عرض لي: ولو عرض، ج.
٢٦٤٤ ابن: –، ب.
٢٦٤٥ إليك فرعب فؤادي وأرعدت: فرعب فؤادي وارتعدت، ج.
٢٦٤٦ رجع: رسع، ب.
٢٦٤٧ مما أردته: ما ادته، ج.
٢٦٤٨ أحد: أحدا، ا.
٢٦٤٩ لما كان محاصرًا: حين كان محاصرًا، ج.
٢٦٥٠ لي: لا، ج.
٢٦٥١ المقام: القوم، ا ب؛ + (حاشية) خ المقام، ب.
٢٦٥٢ له: –، ا.

داركم حتّى تنـــزلوا. فقال عليه السلام: كذبتَ، قلتَ لهم كذا كذا، وقصّ [٢٦٥٣]عليه القصّة التي قالها، وعاتبه أبو بكر فقال: أستغفر الله يا أبا بكر وأتوب إليه ولا أعود أبدًا.

ومن ذلك أن زيد بن الصليت لمّا[٢٦٥٤] كان في رحل عمارة، وكانت ناقة رسول الله صلى الله عليه[٢٦٥٥] ضلّت وكانوا يطلبوها، وكان زيد[٢٦٥٦] يهوديًا منافقًا فقال: إن محمدًا[٢٦٥٧] يخبركم بخبر السماء ولا يدري أين ناقته، فقال عليه السلام: إن منافقًا يقول كذا وكذا، الذي قاله زيد، وهي في شعب كذا حبستها[٢٦٥٨] سَمُرَة، فجاؤوا بها فرجع عمارة إلى رحله، فأخبر أن زيدًا قال ذلك فأخرجه من رحله.

ومن ذلك أنه عليه السلام بعث خالد بن الوليد إلى أُكيدر بدومة الجندل وقال له: إنّك تجده يصيد[٢٦٥٩] البقر فتأخذه. فجاءه ليلاً وكان أكيدر على سطح المدينة، فجاءت البقر تحكّ باب المدينة بقرونها وكانت ليلة مقمرة، فركب أكيدر ليصيدها، فلمّا انفصل عن المدينة أخذته خيل خالد.

ومن ذلك أنه قال في ذي الخنيصرة[٢٦٦٠] التميمي: إنه سيكون لهذا شيعةٌ يتعمّقون في الدين ويمرقون منه[٢٦٦١] كما يمرق السهم من الرمية، فلا تجد[٢٦٦٢] فيه شيئًا يسبق الفرث والدم، فكان منه الخوارج. وقال عليه السلام: الخلافة بعدي ثلاثون، ثم ما بعده ملك. وكان الأمر كذلك وتسلط معاوية بعد الثلاثين. وقال: ستملكون كنوز[٢٦٦٣] كِسرى وقيصر وتنفقونها في سبيل الله[٢٦٦٤]، فكان كذلك. وقال لعلي عليه السلام:

---

٢٦٥٣ وقص: قصه، ا.

٢٦٥٤ الصليب لما: الصلت لما، ا؛ الصلت، ج.

٢٦٥٥ عليه: + وسلم، ج.

٢٦٥٦ زيد: زيدا، ج.

٢٦٥٧ محمدًا: محمد، ا.

٢٦٥٨ حبستها: حبسها، ا.

٢٦٥٩ يصيد: يصد، ج.

٢٦٦٠ الخنيصرة: الخيصرة، ج.

٢٦٦١ منه: —، ج.

٢٦٦٢ تجد: تجدون، ا.

٢٦٦٣ كنوز: —، ج.

٢٦٦٤ الله: —، ب.

تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين، فقاتل طلحة والزبير بعدما نكثا بيعته، وقاتل معاوية وقومه وهم القاسطون، أي الظالمون[٢٦٦٥]، وقاتل الخوارج وهم المارقون.

وقال لعمّار: ستقتلك الفئة الباغية، فقتله أصحاب معاوية، ولشهرة الحديث ما أمكن معاوية ردّه، بل قال: قتله من جاء به. فقال ابن عبّاس[٢٦٦٦]: فقد قتل رسول الله حمزة لأنه جاء به إلى الكفّار فقتلوه.

وأنفذ كِسرى إلى باذام، وهو عامله باليمن، أن يبعث إلى محمد من يجيء به إلى كسرى، فبعث إليه فيروز الديلمي مع قوم، فقال عليه السلام لفيروز: إن ربّي سلّط على ربّك ابنه، فقتله الليلة في ساعة كذا، فلمّا بلغ ذلك باذام تربّص حتّى أتاه الخبر بقتله إيّاه في تلك الليلة في تلك الساعة، فأسلم باذام وأسلم فيروز.

وقال عليه السلام لعلي رضي الله عنه[٢٦٦٧]: ألا أخبرك بأشقى الناس رجلين، أحيمر ثمود ومن يضربك[٢٦٦٨] يا علي على هذه، ووضع يده على قرنه، فيبُلّ منه هذه، وأخذ بلحيته، فكان[٢٦٦٩] كما أخبره. وقال عليه السلام لعمّه العبّاس يوم بدر وقد أُسر: افدِ نفسك وابني أخيك فإنك ذو مال، فقال: ما لي مال، فقال عليه السلام: فأين[٢٦٧٠] المال الذي وضعتَه عند أمّ الفضل وقلتَ: إن أُصبتُ في سفري هذا فللفضل كذا ولعبد الله كذا ولقثم كذا؟ فقال: والذي بعثك بالحقّ نبيًّا ما علم بهذا أحد غيري وغيرها، وإني لأعلم أنّك رسول الله.

وشرط عمير بن وهب الجُمَحي[٢٦٧١] بمكّة لصفوان بن أميّة قتل رسول الله صلى الله عليه[٢٦٧٢] على أن يقضي دينه ويعول عياله، فخرج عمير إلى المدينة لذلك وقال لصفوان: اكتم عليّ حتّى أقدمها، فقدم المدينة ونـــزل عن راحلته عند باب المسجد الذي فيه رسول الله صلى الله عليه[٢٦٧٣] وتقلّد سيفه وقصد إلى المسجد، فرآه عمر

---

٢٦٦٥ أي الظالمون: والظالمون، ج.
٢٦٦٦ ابن عباس: + (حاشية) خ عمرو، ا ب.
٢٦٦٧ رضي الله عنه: عليه السلام، ج.
٢٦٦٨ يضربك: يضرك، ج.
٢٦٦٩ فكان: وكان، ا.
٢٦٧٠ فأين: أين، ا ج.
٢٦٧١ الجمحي: –، ب؛ الجمي، ج.
٢٦٧٢ صلى الله عليه: –، ا.
٢٦٧٣ عليه: + وسلم، ج.

فقال: هذا عدوّ الله، فأخبر[٢٦٧٤] رسول الله صلى الله عليه بذلك. فقال: أدخله عليَّ، فأخذ عمر بإحدى يديه حمائل سيفه وبالأخرى قائم سيفه فأدخله عليه، فقال[٢٦٧٥] عليه السلام: خَلّه وتأخّر عنه، وقال[٢٦٧٦]: ما أقدمك يا عمير؟ قال [٢٦٧٧]: قدمتُ في أسيري، وكان ابنه أسيرًا عندهم. فقال عليه السلام: فما بال السيف؟ فقال: قبّحها الله من سيوفٍ، وهل أغنَت من شيء؟ فقال عليه السلام: فما شرطتَ لصفوان في الحِجر؟ ففزع عميرٌ وقال: وما[٢٦٧٨] شرطتُ له؟ فقال عليه السلام: تحمّلتَ له قتلي على أن يعول عيالك ويقضي دينك، والله حائل بينك وبينه. فقال عمير: أشهد أنك رسول الله وأنك صادق وأشهد أن لا إله إلا الله، كنّا نكذّبك بالوحي وبما يأتيك من السماء، وإن هذا الحديث كان سرًّا بيني وبين صفوان لم يطّلع عليه أحد، وقد أمرتُه أن يكتم عليّ أيّامًا، فأطلعك الله عليه. فقال عليه السلام: علّموا أخاكم القرآن وأطلقوا[٢٦٧٩] له أسيره. فقال عمير: كنتُ جاهدًا في إطفاء نور الله وقد هداني الله، فله الحمد، فَأْذَنْ لي فألحق قريشًا[٢٦٨٠] فأدعوهم إلى الله وإلى الإسلام. وكان صفوان قد سأل[٢٦٨١] عن عمير، فقيل له: قد أسلم، فلعنه وطرد عياله، فأذن له عليه السلام، فرجع إلى مكّة فدعاهم فأسلم معه بشر.

والذي قدّمناه من ظهور المعجزات عليه[٢٦٨٢] عليه السلام، وإن رُويت بالآحاد، فإن معناها متواتر لأنّا نعلم أنه لا يجوز مع كثرتها واختلاف رواتها[٢٦٨٣] أن تكون كلّها كذبًا، لأن مثلها لا تتّفق في الكذب، فجرت[٢٦٨٤] مجرى الأخبار عن سخاء حاتم وشجاعة علي، لأن أخبار الآحاد[٢٦٨٥] عن ذلك، لمّا كانت كثيرة، عُلم معناها وهو

---

٢٦٧٤ فأخبر: وأخبر، ب ج.

٢٦٧٥ فأدخله عليه فقال: وادخل عليه فقال، ا ب؛ فادخل عليه، ج.

٢٦٧٦ وقال: + له، ب.

٢٦٧٧ قال: فقال، ج.

٢٦٧٨ وقال وما: وقال ما، ا ب؛ فقال وما، ج.

٢٦٧٩ وأطلقوا: واطلعوا، ج.

٢٦٨٠ لي فألحق قريشًا: فالحق قريشا، ا؛ لي ان الحق بقريش، ج.

٢٦٨١ قد سأل: يسأل، ا ب.

٢٦٨٢ المعجزات عليه: المعجز له، ج.

٢٦٨٣ رواتها: روايتها، ج.

٢٦٨٤ فجرت: فجرى، ج.

٢٦٨٥ أخبار الآحاد: الاحاد الاخبار، ج.

سخاؤه وشجاعته، بل هذا فيه عليه السلام أولى[٢٦٨٦]، لأن معجزاته المروية على أضعاف ما يروى في شجاعة علي وسخاء حاتم حتّى قيل أنها تبلغ ثلاثة آلاف. وكذلك أخباره عن الغيوب لكثرتها يُعلم أنه أخبر عن الغيوب، والخبر عنها لا يستدرك بالتبخيت والاتّفاق فلا[٢٦٨٧] بدّ له من طريق، ولا طريق له عليه السلام إلا الوحي وإطلاع الله تعالى إيّاه عليها.

فإن قيل: أليس المنجّم قد[٢٦٨٨] يخبر عن أمور ويوجد مخبَرها على ما أخبر، وكذلك الكاهن[٢٦٨٩] وأصحاب الفأل والزجر؟ والجواب أن المنجّم لا يحكم بما يخبر به إلا على طريق، وذلك لأنه[٢٦٩٠] تعالى جعل حركات النجوم دلالات على ما يحدث في العالم، فمن أحكم العلم بها أمكنه الوقوف عليها إما بعلم أو ظنّ، وهذا لا يعدّ في جملة الأخبار عن الغيوب. ومعلوم من رسولنا عليه السلام أنه ما كان يعلم من هذا العلم ولا اتّهم به ولا رمي به. وأما الكهنة فإنهم يصيبون كثيرًا ويخطئون كثيرًا، وأخبار الأنبياء عليهم السلام لا يوجد فيها الكذب البتة[٢٦٩١]. وما يقوله أصحاب الفأل والزجر فأبعد عن الإصابة مما[٢٦٩٢] تقوله الكهنة، فسقط ما قاله[٢٦٩٣] السائل.

ومما يدلّ على صدقه عليه السلام وكونه على بصيرة[٢٦٩٤] من أمره وقوّة يقينه في دينه ما[٢٦٩٥] أورده على أهل الكتابين المنكرين لنبوّته، فقال لليهود ﴿فَتَمَنَّوُا المَوْتَ[٢٦٩٦] إِنْ كُنْتُمْ﴾ أولياء لله دوني (قارن ٦٢ الجمعة ٦ و٢ البقرة ٩٤)، وقال للنصارى بعد ذكر أحوال عيسى عليه السلام ﴿تَعَالَوا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ﴾ الآية (٣ آل عمران ٦١)، فامتنع اليهود من تمنّي الموت والنصارى من الملاعنة، فلولا علم أهل الكتاب بنبوّته

---

٢٦٨٦ أولى: أدل + (حاشية) خ أولى، ب.

٢٦٨٧ فلا: ولا، ج.

٢٦٨٨ قد: —، ا ب.

٢٦٨٩ الكاهن: أصحاب المكاهن، ج.

٢٦٩٠ لأنه: انه، ج.

٢٦٩١ الكذب البتة: كذب البتة، ا؛ الكذب، ب.

٢٦٩٢ مما: فيما، ا.

٢٦٩٣ قاله: يقوله، ج.

٢٦٩٤ بصيرة: ثقة، ا ب.

٢٦٩٥ دينه ما: دينه مما، ا؛ تدينه ما، ج.

٢٦٩٦ فتمنوا الموت: —، ج.

وصدقه وتوقّعهم نـــزول[٢٦٩٧] ما تحدّاهم به وكونه عليه السلام على بصيرة من أمره ونـــزول ذلك بهم لو[٢٦٩٨] أجابوه إلى ما دعاهم اليه لما أقدم على دعائهم إلى كلمة يسيرة يسهل التكلّم بها ويفتضح بها لو كان كاذبًا.

وإذا صحّت نبوّته عليه السلام فإنا نعلم بها نبوة مَن قبله من الأنبياء عليهم السلام[٢٦٩٩]، ونعلم بخبره عليه السلام أن القرآن كلام الله تعالى وقد تضمّن القرآن الخبر عن[٢٧٠٠] نبوة مَن تقدّمه، فيجب الإيمان بنبوّتهم[٢٧٠١].

## باب في ذكر شبه المنكرين لنبوته عليه السلام والجواب عنها

أما من لا يقول بإثبات الصانع وينكر النبوة لإنكارهم ذلك فقد ذكرنا ما يكون شبهة لهم وأجبنا عنها. وأما المنكرون[٢٧٠٢] لنبوته عليه السلام فالذين أنكروها[٢٧٠٣] لأنه لم يظهر عليه معجز فقد تقدّم بطلانه بما شرحنا من معجزاته عليه السلام. وأما[٢٧٠٤] اليهود فقد قالوا أنه جاء بنسخ شريعة موسى عليه السلام، فلا يجوز أن يكون نبيًّا صادقًا، وهم على فرقتين، منهم من أحال النسخ من جهة العقل، ومنهم من أجازه[٢٧٠٥] من جهة العقل وزعم أن شريعة موسى لا يجوز أن ينسخ لحديث رووه عنه عليه السلام سنذكره إن شاء الله تعالى.

والذي يدلّ على بطلان قول من أحال النسخ هو[٢٧٠٦] أن النسخ ليس إلا إزالة مثل الحكم الشرعي بدليل شرعي متراخٍ عن الأوّل، وأحكام الشرع يجوز أن تتغيّر المصلحة[٢٧٠٧] فيها بالأوقات، فيكون الفعل مصلحة في وقت ويصير مثله[٢٧٠٨] مفسدة في

---

٢٦٩٧ نـــزول: لصدق، ج.

٢٦٩٨ أمره ونـــزول ذلك بهم لو: امره ونـــزول ذلك بهم لما، ا ب؛ نـــزول ذلك بهم لو، ج.

٢٦٩٩ بها نبوة من قبله من الأنبياء عليهم السلام: الها نبوة من قبله من الانبيا، ج.

٢٧٠٠ الخبر عن: —، ا.

٢٧٠١ بنبوتهم: بنبوته، ج.

٢٧٠٢ المنكرون: المنكرين، ا ب.

٢٧٠٣ أنكروها: أنكروها، ج.

٢٧٠٤ وأما: فأما، ج.

٢٧٠٥ أجازه: اجاز النسخ، ا ب.

٢٧٠٦ هو: —، ا ج.

٢٧٠٧ المصلحة: لمصلحة، ب.

٢٧٠٨ مثله: —، ج.

وقت بعده، ويجري الأمر في أحكام الشرع مجرى المصالح من أفعاله تعالى كالمرض والفقر إلى غير ذلك، فكما أنها[٢٧٠٩] تختلف بالأوقات والمكلّفين فكذلك[٢٧١٠] الشرعيّات، فسقط بهذا قولهم أن النسخ يدلّ على البداء أو على أمر بقبيح أو نهي عن حسن، لأن الدالّ على البداء هو النهي عما يتناوله الأمر على الوجه الذي يتناوله والوقت واحد والمكلّف[٢٧١١] واحد، ومتى تغاير واحد من ذلك لم يدلّ على ما قالوه. وقد بيّنّا أن في النسخ يتغاير[٢٧١٢] الفعل والوقت، لأنه نهي عن مثل الفعل[٢٧١٣] متراخيًا عن الأمر بمثله.

وبطل قولهم أيضًا: لو جاز النسخ لأدّى إلى[٢٧١٤] أن يصير الحقّ باطلاً وما يستحقّ به المدح والثواب يستحقّ به الذمّ والعقاب، لأن مثل الحقّ[٢٧١٥] يجوز أن يكون باطلاً ويُستحقّ به العقاب. ألا ترى أن شرب الدواء يكون مصلحة في وقت ومثله يكون مفسدة في وقت آخر؟ فإن قالوا: كيف يجوز أن يدلّ الدليل العامّ في الأفعال والأوقات على حُسن فعل أو وجوبه، ثم لا يدلّ على وجوب مثله؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يدلّ الدليل في زمان دون زمان أو موضع دون موضع، قيل لهم: إنّا بالدليل الناسخ نعلم أن الحكيم ما دلّنا على وجوب أمثاله في جميع الأوقات، وإنما دلّنا على وجوب بعضها، وإذا جاز أن يدلّنا بالمخصّص المقارن على أنه أراد بعض ما يتناوله الخطاب بظاهره فكذلك بالمتراخي عنه. فإن قالوا: إن المخصّص لو تراخى عن العامّ لكان فيه تأخير البيان لخطاب الحكيم وذلك محال، قيل لهم: إنا لا نجوّز أن يطلق الحكيم الخطاب الذي سينسخه إلا بأن يقترن به الإشعار بالنسخ، ومتى قرن به ذلك صار خطابه دالاً على المراد[٢٧١٦] على الجملة في الأوقات، ثم يُعرف من[٢٧١٧] بعد بالدليل الناسخ تفصيل المراد به فيُعصم[٢٧١٨] بالإشعار المقترن به المخاطَب عن اعتقاد ظاهر

---

٢٧٠٩ أنها: أنه، ا ب ج.

٢٧١٠ فكذلك: وكذلك، ج.

٢٧١١ واحد والمكلف: واحدا والمكلف والمكلف، ج.

٢٧١٢ يتغاير: تغاير، ا.

٢٧١٣ الفعل: الحكم، اب ج، + (حاشية) خ الفعل، ب.

٢٧١٤ إلى: —، ج.

٢٧١٥ الحق: الحكم، ج.

٢٧١٦ المراد: لمراد، ج.

٢٧١٧ من: —، ج.

٢٧١٨ فيعصم: فيعم، ج.

الخطاب، فيسلم من الجهل ويعتقد أنه ستُنسخ أمثال الفعل المأمور به، فلا يتأخّر[٢٧١٩] البيان عن وقت الخطاب، وإنما يتأخّر البيان المفصّل، وذلك جائز لأنه لا حاجة بالمكلّف إليه عند الخطاب، وإنما يحتاج إليه للفعل والامتناع عن أمثاله متراخًى فيتراخى بيانه.

وأما الكلام على الفرقة الثانية الذين[٢٧٢٠] قالوا: وذكر في التوراة: تمسّكوا بالسبت أبدًا، وقيل فيه: تمسّكوا بالسبت عهدًا لكم ولذرّيّتكم الدهر، أو قال: ما دامت السموات والأرض، قالوا: فلا يجوز أن ينسخ التمسّك بالسبت، فمن جاء بنسخه فهو كاذب. والجواب[٢٧٢١]: إنا لا نعلم صحّة ما ينقلونه[٢٧٢٢] من التوراة لحادثة بُخْتَنَصَّر، فإنه انتهى نقلها[٢٧٢٣] إلى واحد حين قتل الحافظين لها وأحرق نُسخ التوراة[٢٧٢٤]. ولأن ما نقلوه من التوراة نحو لفظة[٢٧٢٥] التأبيد و:ما دامت السماوات والأرض، والدهر يجوز أن يراد[٢٧٢٦] به المبالغة في التمسّك به الأزمنة الطويلة. ألا ترى أن المخاطبين به في حال الخطاب علموا أنه ينقطع عنهم تكليف التمسّك به وأنه أريد بهذه الألفاظ التوسّع والمجاز في حقّهم[٢٧٢٧]؟ وحكى شيخنا أبو الحسين عن التوراة أحكامًا قرن بها التأبيد وأريد بها أوقات[٢٧٢٨] منقطعة، منها أنه قيل في العبد: يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة، فإن أبى العتق فلتثقب أذنه ويستخدم أبدًا. وقال في موضع آخر: يستخدم[٢٧٢٩] خمسين سنة، وفيه أيضًا في البقرة التي أمروا بذبحها أنه يكون ذلك لكم[٢٧٣٠] سنّة أبدًا، ثم انقطع التعبّد بها عندهم، فصحّ أن لفظ[٢٧٣١] التأبيد إما أن يفيد في التعبّد

---

٢٧١٩ فلا يتأخر: –، ج.

٢٧٢٠ الذين: –، ا ب.

٢٧٢١ بنسخه فهو كاذب والجواب: بنسخه فهو كاذب الجواب، ب؛ فهو كاذب والجواب، ج.

٢٧٢٢ ينقلونه: يقولونه، ج.

٢٧٢٣ نقلها: بنقلها، ج.

٢٧٢٤ التوراة: + (حاشية) خ الألفاظ، ب.

٢٧٢٥ لفظة: مفظ، ج.

٢٧٢٦ يراد: يريد، ا ب ج.

٢٧٢٧ حقهم: حقه، ج.

٢٧٢٨ بها أوقات: به اوقاتا، ا ب؛ بها اوقاتا، ج.

٢٧٢٩ يستخدم: –، ج.

٢٧٣٠ ذلك لكم: ذلك، ا؛ لكم، ب.

٢٧٣١ عندهم فصح أن لفظ: عندهم ان لفظة، ا؛ عندكم فصح ان لفظ، ج.

أوقاتًا منقطعة من جهة العرف أو يفيد الدوام[٢٧٣٢] في الأصل إلا أنه يجوز أن يُحمل على الأوقات المنقطعة بدليل، فينبغي[٢٧٣٣] أن يُعرضوا عن التمسّك بمثل هذه الألفاظ وينقلوا الكلام معنا إلى الكلام في صحّة نبوة محمّد عليه السلام وظهور المعجزات عليه.

ثم يقال لهم: أفتوجبون في هذه[٢٧٣٤] الألفاظ التي ذُكرت في توراتكم[٢٧٣٥] وقرن بها التأبيد وأريد بها أوقات منقطعة أنه[٢٧٣٦] اقترن بها الإشعار بالنسخ أو لا توجبون ذلك؟ فإن لم يوجبوا[٢٧٣٧] ذلك قيل لهم: جوّزوا مثله فيما نقلتم[٢٧٣٨] في السبت، وأن أريد به التمسّك أوقاتًا منقطعة، وإن أوجبوا ذلك قيل لهم: إن البشارات بمحمد عليه السلام قد اقترنت بالأمر بالتمسّك بالسبت، فقامت مقام التصريح بالإشعار بالنسخ. وإن قالوا: إن موسى عليه السلام بيّن[٢٧٣٩] أن المراد فيما ذكرتموه من أحكام التوراة ليس هو الدوام، قيل لهم: أبيّن[٢٧٤٠] ذلك مقترنًا بها أم متراخيًا؟ فإن قالوا: مقترنًا بها، قيل لهم: فيجب أن ينقل معها ولم ينقل. فإن قالوا: إنها وإن[٢٧٤١] لم ينقل[٢٧٤٢] فإنا علمنا أنها اقترنت به لعلمنا أن البيان لا يتأخّر عن الخطاب، قيل لهم: فجوّزوا مثله[٢٧٤٣] فيما نقلتم من حكم السبت. وإن قالوا: بيّن[٢٧٤٤] المراد بها متراخيًا عنها، قيل لهم: إذا جاز أن يؤخّر بيانها، ثم يُبيّنها[٢٧٤٥] من بعد، جاز أن يُبشّر بنبيّ[٢٧٤٦] يأتي من بعده ويكلُ بيان التمسّك بالسبت إليه.

---

٢٧٣٢ الدوام: للدوام، ا.

٢٧٣٣ فينبغي: فينغي، ج.

٢٧٣٤ هذه: -، ا ب.

٢٧٣٥ توراتكم: تورتكم، ا.

٢٧٣٦ أوقات منقطعة أنه: اوقاتا منقطعة انها، ج.

٢٧٣٧ يوجبوا: يوجبون، ا.

٢٧٣٨ نقلتم: + مثله، ب.

٢٧٣٩ وإن قالوا إن موسى عليه السلام بين: فان قالوا ان موسى عليه السلام تبين، ج.

٢٧٤٠ أبين: أتبين، ج.

٢٧٤١ ولم ينقل فإن قالوا إنها وإن: فلم ينقل فان قالوا انها ان، ج.

٢٧٤٢ ينقل: ينتقل، ا.

٢٧٤٣ فجوزوا مثله: جوزوا، ج.

٢٧٤٤ بين: يبين، ج.

٢٧٤٥ يبينها: بينها، ا ج.

٢٧٤٦ بنبي: نبي، ج.

فإن قالوا: نحن[٢٧٤٧] نعلم باضطرار من دين موسى عليه السلام[٢٧٤٨] أن شريعته لا تنسخ، كما تدّعون أنتم مثله في شرع محمّد عليه السلام، قيل لهم[٢٧٤٩]: لو كان الأمر كما تدّعون لكان لكلّ المكلّفين إلى يوم القيامة طريق إلى العلم بذلك، ولسنا نجد طريقًا إلى العلم بما تدّعون. يبيّن هذا أن فرقة منكم لا تعوّل في إنكار[٢٧٥٠] نبوّة من بعده على ما ذكرتم الآن وتقول أن القول في أن السبت لا ينسخ مشتبه. وتعوّل في إنكار[٢٧٥١] نبوة نبيّنا عليه السلام على أنه لم يظهر عليه معجزة. والنصارى مع كثرتهم وقراءتهم للتوراة وقولهم بصحّة دين موسى عليه السلام[٢٧٥٢] لا يعرفون[٢٧٥٣] ما ادّعيتم. فأما دعوانا ذلك في دين محمد عليه السلام فإنه يعرفه من دينه المخالف والموافق، وإنّما كان المخالف لإنكاره نبوّته لا يصدّق بذلك.

وألزمهم شيوخنا فقالوا: هل عنى موسى عليه السلام أن يتمسّك المكلّفون بالسبت وإن جاء بنسخه نبيّ صادق أو إذا لم يجئ به نبيّ صادق؟ فإن قالوا: إذا لم يجئ به نبيّ صادق، لزمهم أن ينقلوا كلامهم إلى صحّة نبوته عليه السلام، وإن قالوا بالأوّل لزمهم[٢٧٥٤] تكذيب النبيّ الصادق، ولو جاز ذلك لجاز تكذيب موسى في أخباره.

وإذا ثبتت[٢٧٥٥] نبوّته عليه السلام قلنا: إن كلّ ما جاء به من الشرائع فهو حقّ وكلّ ما أخبرنا به فهو صدق، وعلمنا من دينه عليه السلام أنه مبعوث إلى كافّة الخلق، الإنس والجنّ، ونطق بذلك القرآن أيضًا. قال تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (٣٤ سباء ٢٨)، وقال تعالى ﴿وَإِذْ[٢٧٥٦] صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ﴾ إلى قوله ﴿يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللهِ وَآمِنُوا بِهِ﴾ (٤٦ الأحقاف ٢٩–٣١). وعلمنا[٢٧٥٧] أيضًا من دينه أنه آخر الأنبياء وأنه مبعوث إلى المكلّفين إلى يوم

---

٢٧٤٧ نحن: —، ب.

٢٧٤٨ عليه السلام: —، ج.

٢٧٤٩ قيل لهم: قيل له، ا؛ قل، ج.

٢٧٥٠ إنكار: إنكاره، ج.

٢٧٥١ إنكار: إنكارها، ج.

٢٧٥٢ عليه السلام: —، ج.

٢٧٥٣ لا يعرفون: لا تعرف، ا؛ ولا يعرفون، ب.

٢٧٥٤ لزمهم: لزمكم، ا ب ج.

٢٧٥٥ ثبتت: ثبت، ا ج.

٢٧٥٦ وإذ: وإذا، ج.

٢٧٥٧ وعلمنا: وعلم، ا.

القيامة ونطق بذلك القرآن. قال تعالى ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (٣٣ الأحزاب ٤٠) وقال تعالى ﴿لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (٦ الأنعام ١٩) فإذا[٢٧٥٨] كان مبعوثًا إليهم إلى يوم القيامة لم يكن بدّ من أن يكون لهم طريق إلى معرفة شرعه عليه السلام.

## باب في[٢٧٥٩] ذكر الطريق إلى معرفة شرعه عليه السلام

اعلم أن المكلّفين بشرعه عليه السلام على ضربين، أحدهما متمكّن من معرفته بالنظر في أدلّة الشرع، والثاني غير متمكّن من ذلك. فالأوّل هم العارفون بلغته عليه السلام الضابطون لأدلّة شرعه، وهي[٢٧٦٠] كتاب الله تعالى والسنّة المعلومة والإجماع، على اختلاف في كونه دليلاً موصلاً إلى العلم أو[٢٧٦١] موصلاً إلى ظنّ الحكم، والسنّة المظنونة والقياس، العالمون بكيفية الاستدلال بهذه الأدلّة على أحكام شرعه عليه السلام. والطريق إلى معرفة هذه الأدلّة المعلومة[٢٧٦٢] ليس إلا النقل المتواتر. فأمّا السنن[٢٧٦٣] المظنونة فأخبار العدول من الرواة، فإن لم يوجد للحكم واحد من هذه الطرق[٢٧٦٤] فالرجوع إلى الاجتهاد في الأمارات، وهي علل الأحكام، وهو القياس، والفقهاء يسمّون أخبار الآحاد والقياس أدلّة، وأصحابنا يسمّونها أمارات، والخلاف في ذلك خلاف في عبارة. فإن فقد المكلّف هذه الطرق إلى الحكم الشرعي فالرجوع إلى حكم العقل، ويعلم حينئذ أنه حكم الشرع.

والإمامية يقولون أن الطريق إلى معرفة شرعه عليه السلام من[٢٧٦٥] بعده ليس إلا قول الإمام[٢٧٦٦]، وربّما ينكرون أن التواتر طريق الى العلم بالسنّة المعلومة إلا إذا كان فيه قول إمام الزمان عندهم، ويمتنعون من الرجوع في معرفة الأحكام إلى الآحاد

---

٢٧٥٨ فإذا: وإذا، ا.

٢٧٥٩ في: –، ا.

٢٧٦٠ الضابطون لأدلة شرعه وهي: الضابطون لادلة شرعه وهو، ا؛ ايضا لادلة شرعه وهو، ج.

٢٧٦١ موصلاً ... أو: –، ج.

٢٧٦٢ المعلومة: –، ب.

٢٧٦٣ السنن: السنة، ج.

٢٧٦٤ الطرق: الطريق، ا.

٢٧٦٥ من: –، ب؛ لمن، ج.

٢٧٦٦ الإمام: إمام الزمان، ب.

والقياس. والكلام معهم في ذلك موضعه أصول الفقه، وذلك علمٌ بانفراده يعلم فيه أقسام الخطاب وكيفية الاستدلال بها وشروط أخبار الآحاد والقياس. وكلّ ذلك لا بدّ من العلم به حتى يتمكّن من معرفة الأحكام الشرعية بطرقها.

وأما القسم الثاني من[٢٧٦٧] المكلّفين بشرعه فهم العوامّ، وهم الذين لا يتمكّنون من معرفة أحكام الشرع بالنظر في طرقها، فطريقهم إلى معرفة أصول الشرائع التواتر وطريقهم إلى العمل بفروعها[٢٧٦٨] الرجوع إلى قول المجتهدين. فهذا هو الطريق إلى معرفة شرعه[٢٧٦٩] عليه السلام للمكلّفين بها.

واعلم أن الشرع إنما وجب العلم به لأن العمل به لطفٌ[٢٧٧٠] في التكليف العقلي ولا يمكن العمل[٢٧٧١] به إلا بالعلم على ما تقدّم. والتكليف العقلي هو ما قرّر[٢٧٧٢] الله تعالى في العقل[٢٧٧٣] العلم به من أحكام الأفعال، نحو العلم بوجوب دفع الضرر عن النفس المظنون أو المعلوم[٢٧٧٤] ووجوب ردّ الأمانات على أهلها وقضاء الدّين وشكر المنعم وحسن المحسّنات نحو[٢٧٧٥] الإحسان إلى الغير وقبح المقبّحات كقبح الظلم والكذب والأمر بالقبيح إلى غير ذلك.

ومعنى قولنا أن العمل به لطف فيه، أنه متى عمل[٢٧٧٦] به كان أقرب إلى أن يؤدّي[٢٧٧٧] التكاليف العقلية، أو يؤدّيها. وقد بيّن تعالى في كثير من العبادات الشرعية أنها لطف في ترك القبائح فقال ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (٢٩ العنكبوت ٤٥) وقال في الصوم ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (٢ البقرة ١٨٣) وبيّن في شرب الخمر أنه مفسدة فقال ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنْ

٢٧٦٧ وأما القسم الثاني من: فاما القسم الثاني من، ب؛ فاما القسم الثاني، ج.

٢٧٦٨ العمل بفروعها: العمل بفروعها هو، ب؛ العلم بفروعها، ج.

٢٧٦٩ شرعه: شريعة، ج.

٢٧٧٠ العمل به لطف: العلم به لطف، ج.

٢٧٧١ العمل: العلم، ج.

٢٧٧٢ هو ما قرر: هو ما قرره، ا ب؛ وما قرر، ج.

٢٧٧٣ العقل: + من، ا ب.

٢٧٧٤ أو المعلوم: والمعلوم، ا ب.

٢٧٧٥ نحو: بوجوب، ج.

٢٧٧٦ العمل به لطف فيه أنه متى عمل: العلم به لصف فيه انه متى علم، ج.

٢٧٧٧ يؤدي: + إلى، ج.

الصَّلاةِ[٢٧٧٨]﴾ (٥ المائدة ٩١) فعلمنا أن ما عدا ذلك من العبادات الشرعية والمقبّحات الشرعية مصالح ومفاسد في العقليّات. ولأنّا لا نجد لهذه العبادات جهة وجوب أو حسن في العقل إلا كونها مصلحة في العقليات، والفعل لا يجب من دون جهة وجوب، فعلمنا أن جهة وجوب[٢٧٧٩] الواجب منها كونه مصلحة، ووجه المندوب منها أنه مصلحة في المندوبات العقلية، أو هي تتمّة للواجبات[٢٧٨٠] الشرعية على معنى أن عند العمل بالمندوبات منها[٢٧٨١] تكون الواجبات أدعى الى العقليات. وكذلك المقبّحات الشرعية[٢٧٨٢] ليس لها جهة قبح في العقل إلا كونها مفاسد في العقليات، فكان ذلك جهة قبحها.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تجب الشرعيات لأنها شكر لله تعالى على نعمه[٢٧٨٣] والمقبّحات كفران لنعمه[٢٧٨٤]؟ قيل له: إن عنيتَ بقولك أنها شكر لنعمه تعالى أنه[٢٧٨٥] يجب أداؤها على جهة الشكر[٢٧٨٦] فكذلك نقول. يبيّن هذا أنه يجب أن تؤدى الشرعيات عبادة لله تعالى، والعبادة ليس إلا نهاية تعظيم المنعم بحسب أحواله ونعمه العظيمة، وهذا هو[٢٧٨٧] نهاية شكر المنعم على نعمه، وقال تعالى ﴿اِعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا﴾ (٣٤ سبإ ١٣) إذا أريد به أن انووا[٢٧٨٨] بأعمالكم[٢٧٨٩] شكر الله تعالى. وإن عنيت به أن نفس هذه الأفعال حقيقتها حقيقة الشكر فليس[٢٧٩٠] الأمر كذلك، لأن حقيقة الشكر هو توطين القلب على تعظيم المنعم لمكان نعمه، وفي العرف هو الاعتراف بنعمة المنعم تعظيمًا له لمكان نعمه، وليس القيام والقعود والصوم توطين القلب أو

---

٢٧٧٨ الصلاة: + فهل أنتم منتهون، ج.

٢٧٧٩ وجوب: –، ج.

٢٧٨٠ العقلية أو هي تتمة للواجبات: العقليات او هي تتمة الواجبات، ج.

٢٧٨١ بالمندوبات منها: في المندوبات منها ما، ج.

٢٧٨٢ الشرعية: –، ج.

٢٧٨٣ على نعمه: للنعمة، ا.

٢٧٨٤ لنعمه: للنعمة، ا؛ النعمة، ب.

٢٧٨٥ لنعمه تعالى أنه: الله لنعمه تعالى انه، ا ب؛ لنعمه تعالى، ج.

٢٧٨٦ الشكر: + له تعالى، ج.

٢٧٨٧ ونعمه العظيمة وهذا هو: والنعمة العظيمة وهذا هو، ا ب؛ ونعمه العظيمة وهذا، ج.

٢٧٨٨ انووا: + (حاشية) خ اتوا، ب؛ تأتوا، ج.

٢٧٨٩ بأعمالكم: باعماله، ج.

٢٧٩٠ فليس: ليس، ج.

اعترافًا باللسان[٢٧٩١] بنعمة المنعم، وإن كانت تكشف عن توطين القلب وتعظيم المنعم، والدليل الكاشف عن الشيء هو غير ما يكشف عنه. ومما[٢٧٩٢] يدلّ على أن حقيقتها ليست بشكر أن هذه العبادات لا تجب ولا تحسن قبل الشرع، فيدخلها النسخ وتقبح في بعض الأوقات ولا تجب على الدوام، والشكر[٢٧٩٣] بخلاف ذلك كلّه، فصحّ ما ذكرناه.

ولما كان الطريق إلى اكتساب العلم بالأصول التي قدّمناها هو النظر الصحيح في الأدلّة وجب أن نشرح[٢٧٩٤] القول في ذلك، وإن كنّا قد أشرنا إلى جملة منه في أوّل الكتاب.

## باب القول في مائية النظر

اختلف الناس في ذلك، فحكى قاضي القضاة[٢٧٩٥] عن الشيخ أبي الهذيل قريبًا مما يختاره شيخنا أبو الحسين في حقيقة النظر، ونختاره نحن، وهو أن النظر هو التأمّل الذي يتضمّن ترتيب اعتقادات أو ظنون[٢٧٩٦] ليُتوصل بها إلى الوقوف على الشيء باعتقاد أو ظنّ. وأما النظر الصحيح فهو ترتيب علوم أو ظنون بحسب العقل ليتوصّل بها[٢٧٩٧] إلى علم أو ظنّ. ونعني بقولنا: بحسب العقل، أن[٢٧٩٨] يكون ترتيب المقدّمات التي هي العلوم أو الظنون صحيحًا بأن تتعلّق الثانية بالأولى، وذلك كقولنا: إن الجسم لا يسبق في الوجود محدَثًا واحدًا، وكلّ ما لا يسبق في الوجود محدثًا واحدًا فهو محدَث، فالمقدّمة[٢٧٩٩] الثانية متعلّقة بالأولى. ألا ترى أنه يتكرّر في المقدّمتين قولنا: محدث، ولو كان بدل الثانية قولنا: والشمس طالعة، لما تعلّقت بالأولى ولم يكن الترتيب صحيحًا.

---

٢٧٩١ توطين القلب أو اعترافًا باللسان: وتوطين القلب او اعتراف بالسان، ج.
٢٧٩٢ ما يكشف عنه ومما: لما يكشف عنه ومما، ا ب؛ ما يكشف عنه وما، ج.
٢٧٩٣ والشكر: وللشكر، ا.
٢٧٩٤ نشرح: نشرع، ب.
٢٧٩٥ القضاة: + رحمه الله، ب.
٢٧٩٦ ترتيب اعتقادات أو ظنون: ترتب اعتقادات وظنون، ج.
٢٧٩٧ بها: به، ا ب.
٢٧٩٨ أن: -، ج.
٢٧٩٩ فالمقدمة: والمقدمة، ج.

وذكر قاضي القضاة أن النظر جنس بانفراده من أفعال القلوب[٢٨٠٠]، ليس باعتقاد ولا ظنّ ولا إرادة ولا كراهة. قال: وإنما قلتُ ذلك لأن للنظر أحكامًا لا تصحّ في غيره من أفعال القلوب، منها أنه لا يصحّ إلا مع الاشتباه، ومنها أنه إذا وُجد على شرطه أزال الاشتباه، ومنها أن فاعله تلحقه مشقّة بفعله، وليس كذلك سائر أفعال القلوب. وجعل هذا أيضًا اعتراضًا على قول أبي الهذيل، وهو أن النظر لو كان من جنس الاعتقاد لما لحق الناظر المشقّة في فعله، لأنه لا مشقّة في فعل شيء من الاعتقادات.

والصحيح ما اخترناه، والناظر الطالب للعلم أو للظنّ[٢٨٠١] لا يجد من نفسه إلا ما ذكرنا. يبيّن هذا أنه لو طولب[٢٨٠٢] بتصحيح مذهبه فإنه لا يذكر في ذلك إلا ما يُنبِئ عن نظره الموصل له إلى العلم، ومتى عبّر عن ذلك لم يكن إلا عبارة عن ترتيب المقدّمات التي[٢٨٠٣] تقتضي أن العلم المكتسب داخل[٢٨٠٤] في جملتها. وأما قول قاضي القضاة أن المشقّة تلحق الناظر فإنما[٢٨٠٥] يجدها للتأمّل الذي يستحضر به المقدّمات، وليس التأمّل إلا تفريغ القلب عن الاشتغال بتذكّر غير المقدّمات المفضية[٢٨٠٦] إلى العلم المكتسب، ولأجل هذا التفريغ يجد المشقّة.

فإن قال: إن هذا التأمّل عندي هو النظر، قيل له: إن النظر لا بدّ[٢٨٠٧] أن يوصل إلى العلم، والتأمل يصحّ وجوده من دون ترتيب المقدّمات، فلا يوصل إلى العلم. ألا ترى أن المصلّي يقرأ متأمّلاً فيما يقرأه ولا يصل بذلك إلى علم ويلحقه بذلك مشقّة؟ فعُلم أنه السبب في المشقّة وأنه لا بدّ من أن يتضمّن هذا التأمّل ترتيب اعتقادات[٢٨٠٨] أو علوم أو ظنون حتّى يوصل إلى اعتقاد أو ظنّ[٢٨٠٩].

وإذا صحّ ما ذكرنا انقسم النظر إلى ما يوصل إلى علم أو ظنّ صحيح وإلى ما لا يوصل إلى علم أو ظنّ صحيح. فالموصل إلى علم ما كانت مقدّماته علومًا وكان

---

٢٨٠٠ القلوب: −، ج.

٢٨٠١ للعلم أو للظنّ: للظن أو للعلم، ا؛ للعلم وللظنّ، ج.

٢٨٠٢ طولب: طلب، ب.

٢٨٠٣ التي: الذي، ا.

٢٨٠٤ داخل: داخلا، ج.

٢٨٠٥ فإنما: فانه، ب.

٢٨٠٦ بتذكر غير المقدمات المفضية: بذكر غير المقدمات المقتضية، ا.

٢٨٠٧ بدّ: + من، ج.

٢٨٠٨ اعتقادات: العتقادات، ج.

٢٨٠٩ ظنّ: + صحيح، ج.

ترتيبه صحيحًا، وكذلك الموصل إلى ظنّ صحيح ما كانت مقدّماته ظنونًا صحيحة أو علومًا وظنونًا صحيحة. مثال ذلك أن تعلم دخانًا وقد علمتَ[٢٨١٠] أن الدخان لا يكون إلا من نار، فتعلم النار، ولمّا[٢٨١١] كانت هذه المقدّمات علومًا كان اعتقادك أنه لا بدّ من نار علمًا.

ومثال ذلك في اكتساب الظنّ أن تظنّ الأمارة لخبر الواحد العدل، نحو أن يخبرك أن السماء مغيّمة غيمًا كثيفًا وتعلم أو تظنّ أنه في أوان الخريف، فيغلب على ظنّك[٢٨١٢] أنها تمطر، وهذا هو الظنّ المكتسب. والذي لا يوصل إلى علم أو ظنّ صحيح هو[٢٨١٣] ما كانت مقدّماته اعتقادات ليست بعلوم، أو هي جهالات أو بعضها غير علوم أو ليست بظنون صحيحة، فيكون ما يجده هذا الناظر من اعتقاد أو ظنّ غير علم ولا ظنّ صحيح. ومن هذه الجهة[٢٨١٤] يقع الغلط في الأنظار.

وشيوخنا يقولون في النظر الصحيح أنه لا بدّ أن يتعلّق بالدليل على الوجه الذي يدلّ، وهذا موافق لما قلناه. يبيّن هذا أن نظرنا بأن للجسم[٢٨١٥] محدِثًا، وهو قولنا بأن الجسم محدَث وكلّ محدَث لا بدّ له من محدِث، متعلّق بالدليل الذي هو الجسم، ومتعلّق به على الوجه الذي له يدلّ على المحدِث وهو حدوثه، فمقدّمات الاستدلال متعلّقة بذات الدليل الذي هو الجسم وعلى وجهه[٢٨١٦] الذي هو الحدوث الذي [له] هو متعلّق بالمحدِث.

وتعلّق الدليل بالمدلول عندهم على ضربين، أحدهما أنه لولا المدلول لما كان الدليل أو ما يشبه بذلك[٢٨١٧]، والثاني أنه لولا الدليل لما كان المدلول أو ما يشبه بذلك. مثال الأوّل دلالة صحّة الفعل على كون[٢٨١٨] فاعله قادرًا، لأنه لولا المدلول، وهو كونه قادرًا، لما كان هذا[٢٨١٩] الدليل، وهو صحّة الفعل، فكان كونه قادرًا مؤثّرًا في صحّة

---

٢٨١٠ أن تعلم دخانًا وقد علمت: انا نعلم دخانا وقد علم، ا؛ انا تعلم دخانا وقد علمنا، ب.

٢٨١١ من نار فتعلم النار ولما: من نار فتعلم النار لما، ا؛ نار فتعلم النار ولما، ج.

٢٨١٢ ظنك: ذلك، ا.

٢٨١٣ هو: فهو، ج.

٢٨١٤ الجهة: الحقة، ج.

٢٨١٥ للجسم: الجسم، ا.

٢٨١٦ وجهه: وجه، ا.

٢٨١٧ بذلك: ذلك، ا.

٢٨١٨ كون: –، ا.

٢٨١٩ هذا: –، ج.

الفعل على الحقيقة، فيدلّ التأثير على مؤثّره. ومثال ما يشبه بذلك[٢٨٢٠] دلالة المعجز على صدق من ظهر عليه، وهو أنه لولا صدقه لما أظهره الحكيم عليه، فيصير[٢٨٢١] صدقه كالمؤثّر في ظهوره وإن لم يكن مؤثّرًا فيه على[٢٨٢٢] الحقيقة. ومثال الثاني هو دلالة المؤثّر على تأثيره كدلالة كونه تعالى حيًّا على كونه مدركًا، وكدلالة الثقل على الهويّ إذا لم يكن مانع من نـــزوله، فلولا الثقل المؤثّر[٢٨٢٣] في النـــزول لما كان النـــزول الذي هو تأثيره. ومثال ما يشبه بذلك[٢٨٢٤] استدلالنا بوجوب وجود القديم على وجوده لم يزل[٢٨٢٥] واستحالة عدمه، لأنا علمنا وجوب وجوده لذاته لم يزل، ويتبع ذلك استحالة عدمه، لأن جواز العدم عليه منافٍ لكونه واجب الوجود بذاته، فصار وجوب وجوده بذاته كالمؤثّر في وجوده[٢٨٢٦] لا يزال واستحالة عدمه.

ومثال القسم الأوّل من الاستدلال بالأمارات[٢٨٢٧] على الظنّ استدلالنا بالصراخ في دار وحضور الجنازة بالباب على وفاة إنسان في تلك الدار، فيكون الصراخ وحضور الجنازة كالتأثير الصادر عن وفاته، فيغلب على ظنّنا وفاة إنسانٍ في تلك الدار. ومثال القسم الثاني ظنّنا للغيم الكثيف في أوان الخريف، فإنه يدلّ على نـــزول المطر، فالغيم كالمؤثّر في نـــزوله في الأغلب، فيغلب على ظنّنا نـــزول المطر.

والمعتبر في هذه الأقسام هو تقدّم عِلمنا إما بالأثر أو بالمؤثّر، فيلزمه مدلوله. فإذا[٢٨٢٨] سبق عِلمنا بالتأثير فإنا نعلم به المؤثّر، لأنه لولا حصوله بعد عِلمنا بحصول تأثيره لما حصل، وسواء كان المؤثّر موجبًا أو قادرًا مختارًا، لأن القادر عند قوّة دواعيه إلى الفعل وزوال الموانع لا بدّ من أن يكون فاعلاً، فيشبه[٢٨٢٩] الموجب من هذا الوجه. وإذا تقدّم

---

٢٨٢٠ بذلك: ذلك، ج.

٢٨٢١ أظهره الحكيم عليه فيصير: اظهر الحكيم عليه فيصير، ا؛ اظهره الحكيم عليه في اصير، ج.

٢٨٢٢ فيه على: في حال، ج.

٢٨٢٣ المؤثر: للموثر، ج.

٢٨٢٤ بذلك: ذلك، ا.

٢٨٢٥ لم يزل: لا يزال، ج.

٢٨٢٦ وجوده: وجوب وجوده، ب.

٢٨٢٧ بالأمارات: بالامارت، ج.

٢٨٢٨ فإذا: واذا، ج.

٢٨٢٩ الموانع لا بد من أن يكون فاعلاً فيشبه: المانع لا بد من ان يكون فاعلا فيشبهه، ج.

عِلمنا بالمؤثّر وزوال الموانع[٢٨٣٠] من حصول تأثيره فلا بدّ من العلم بحصول تأثيره، وهو المدلول، وإلا بطل كونه مؤثّرًا فيه.

## باب في أن النظر الصحيح يولد العلم

يدلّ عليه أن العلم يجب وقوعه عند هذا النظر وبحسبه، فيجب أن يكون متولّدًا عنه كما في سائر الأسباب والمسبّبات[٢٨٣١]. ونعني بقولنا: يقع بحسبه، أنه يحصل لنا العلم[٢٨٣٢] بالمدلول الذي نطلبه بالنظر في دليله. ولأنه يكثر بكثرته ويقلّ بقلّته، لأنّا[٢٨٣٣] متى نظرنا في أدلّة كثيرة فإنه يحصل لنا علوم بمدلولات كثيرة. وإنما قلنا: إن العلم يجب وقوعه عند هذا النظر، لأنا متى نظرنا النظر الصحيح في الدليل فإنا نجد أنفسنا عالمة بالمدلول على طريقة واحدة مع السلامة، ولولا[٢٨٣٤] نظرُنا ذلك لما وجدنا أنفسنا عالمة، فحصل فيه طريقة الأسباب[٢٨٣٥] مولّدة[٢٨٣٦]، فوجب القول بأنه يوجبه ويولّده. فإن قيل: ما أنكرتم أن[٢٨٣٧] يكون الناظر يختار فعل العلم عند هذا النظر، فلا يكون النظر مولّدًا له؟ يبيّن هذا أن عند قوّة الدواعي لا بدّ من أن يختار القادر الفعل، فجاز أن يشبه[٢٨٣٨] بالموجب، قيل له: إنّا بعد النظر الصحيح وسلامة الحال يتعذّر علينا دفع العلم المكتسب عن نفوسنا وإن جرّبنا أنفسنا هل يمكننا الامتناع منه، فلو كان فعلاً اختياريًّا لأمكن ذلك، كما لو قويت[٢٨٣٩] دواعينا إلى القيام وأردنا أن نجرّب أنفسنا[٢٨٤٠] هل يمكننا الامتناع منه فإنا لا نقوم، ولو علمنا دخانًا[٢٨٤١] ولم نشكّ في أنه دخان،

---

٢٨٣٠ الموانع: المانع، ج.
٢٨٣١ والمسببات: –، ج.
٢٨٣٢ العلم: العمل، ا.
٢٨٣٣ لأنا: ولأنا، ا.
٢٨٣٤ ولولا: ولو، ج.
٢٨٣٥ فحصل فيه طريقة الأسباب: في لاسباب ج.
٢٨٣٦ مولدة: لمدلوله، + (حاشية) خ المولدة، ب.
٢٨٣٧ أن: + لا، ب.
٢٨٣٨ يشبه: شبيه، ج.
٢٨٣٩ قويت: قوية، ج.
٢٨٤٠ نجرب أنفسنا: نجرب انفسنا ق، ا؛ خبر انفسنا، ج
٢٨٤١ دخانًا: خان، ا.

وسبق[٢٨٤٢] عِلمنا بالتجربة أنه يستحيل وجوده من غير نار، ورتّبنا ذلك في أنفسنا وجرّبنا[٢٨٤٣] أنفسنا في أن نمتنع من الاعتقاد بأنه لا بدّ من نار، فإنه يتعذّر ذلك، فعلمنا أنه ليس بفعل اختياري.

فإن قيل: أليس خصومكم ينظرون[٢٨٤٤] في أدلّتكم مثل نظركم، ثم لا يعلمون مثل علمكم، فهلاّ دلّ ذلك[٢٨٤٥] على أنكم تختارون العلم عند النظر؟ قيل له: إنّا لا نسلّم أنهم ينظرون مثل نظرنا، لأنهم[٢٨٤٦] لو لم يسيئوا الظنّ بمقدّمات استدلالنا لما أمكنهم أن لا يعلموا مثل عِلمنا. يبيّن هذا أنا إذا[٢٨٤٧] اتّفقنا في مقدّمات ضرورية ورتّبناها في أنفسنا فإنا نتّفق[٢٨٤٨] في العلم المكتسب، وإنما يقع الاختلاف إذا اعتقدوا في مقدّمات استدلالنا أنها غير علوم أو في بعضها، وشرطنا نحن في توليد النظر العلم أن يكون الحال حال سلامة، وعنينا هذا الوجه، وليس يمتنع أن يقف توليد النظر على زوال الموانع من توليده كما[٢٨٤٩] في سائر الأسباب[٢٨٥٠]، ويكون ما اعترض لهم في[٢٨٥١] مقدّمات استدلالنا مانعًا من توليد نظرهم مثل علمنا.

فإن قيل: ومن أين لكم أن ما تجدونه عند النظر هو علم؟ وقد خالفكم في ذلك أقوام[٢٨٥٢] وقالوا: إن العلوم ليس إلا البدائه، وما عدا ذلك فليس بعلم، قيل له: إنا نعارضهم بمعارضة، ثمّ نجيبهم من بعد عن هذا[٢٨٥٣] السؤال، فنقول لهم: بماذا علمتم أنه لا علم إلا ما ذكرتم وأن المكتسب بالنظر ليس بعلم؟ أباضطرار علمتم ذلك أو باستدلال؟ فإن قالوا: باستدلال، سلّموا أنه يوصل إلى العلم باستدلال[٢٨٥٤] وبطل

---

٢٨٤٢ وسبق: فسبق، ب.

٢٨٤٣ وجربنا: وخبرنا، ج.

٢٨٤٤ أليس خصومكم ينظرون: ليس خصومكم تنظرون، ج.

٢٨٤٥ فهلا دل ذلك: هل دل، ا؛ هلا دل، ج.

٢٨٤٦ لأنهم: أنهم، ج.

٢٨٤٧ يعلمون مثل علمنا يبين هذا أنا إذا: علمون مثل علمنا يبين هذه انا، ج.

٢٨٤٨ فإنا نتفق: في أنا نتفق، ج.

٢٨٤٩ الموانع من توليده كما: المانع من توليده كان، ج.

٢٨٥٠ الأسباب: للأسباب، ج.

٢٨٥١ في: مكرر في ب.

٢٨٥٢ في ذلك أقوام: أقوام في ذلك، ا ب.

٢٨٥٣ هذا: –، ج.

٢٨٥٤ أنه يوصل إلى العلم باستدلال: انه يوصل الى العلم بالاستدلال، ب؛ انه يوصل الى العلم باستدلال، ج.

مذهبهم[٢٨٥٥]، وإن قالوا: باضطرار، كابروا، لأن من يدّعي العلم الاستدلالي بالدخان على النار وبالبناء على الباني وبأن ما لا يسبق محدثًا واحدًا[٢٨٥٦] فهو محدَث أن ذلك علم ضروري أقرب إلى الحقّ ممن يدّعي أنه يعلم باضطرار أن ذلك ليس بعلم. وأما الجواب، فنقول أن المكتسب يكون تفصيلاً لجملة العلم الداخل في الاستدلال، كاستدلالنا بأن هذا الظلم[٢٨٥٧] قبيح لعلمنا أن[٢٨٥٨] هذا الضرر ظلم وعلمنا أن كلّ ظلم قبيح، فهذا الضرر قبيح. فإذا كان المجمل علمًا[٢٨٥٩] فما هو من تفصيله هو[٢٨٦٠] علم لا محالة، فصحّ أن النظر طريق من طرق العلم.

وأما ما حكي عن أبي عثمان الجاحظ أن العلم المكتسب يقع بطبع الحيّ، فإن عنى به كون الحيّ ناظرًا فهو مخالف في عبارة، وإن عنى به أمرًا آخر قيل له: إنا نجد العلم تابعًا للنظر واقعًا بحسبه على ما بيّناه، فلا يجوز أن نقطعه عنه ونعلّقه بغيره ممّا لا نعلمه تابعًا له، سواءً عنى به صفة من صفات الحيّ التي نعلمها أو زائدًا على ما نعلمه من صفاته. يبيّن هذا أنّا ذكرنا أن حقيقة النظر هو ترتيب علوم يكون المكتسب تفصيلاً لعلم داخلٍ في الاستدلال، كالذي ذكرنا في قبح الظلم المعيّن، فالعلم[٢٨٦١] المجمل يضيف القبح إلى كلّ ظلم، والمكتسب يضيفه إلى معيّن هو جزء من الكلّ، فكان[٢٨٦٢] لهذا النظر المتضمّن للعلم المجمل من الاختصاص بالعلم المكتسب ما ليس لغيره من صفات الحيّ، فكان أولى بأن يضاف إليه وجوب وجود العلم من غيره. وأيضًا، فإن الله تعالى كلّفنا اكتساب العلم فقال ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ (٤٧ محمد ١٩) والخطاب للرسول عليه السلام خطاب لأمّته، ومدحنا على العلم فقال ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (٣٩ الزمر ٩) وهذا يدلّ على أن العلم من فِعلنا، ولو كان واقعًا بطبع الحيّ لكان من فعل الله تعالى، لأنه الفاعل للطبع، وكان[٢٨٦٣] ينبغي أن

---

٢٨٥٥ وبطل مذهبهم: –، ا.

٢٨٥٦ محدثًا واحدًا: محدث واحد، ا.

٢٨٥٧ الضرر: الظلم، ا ب ج.

٢٨٥٨ أن: بأن، ج.

٢٨٥٩ فإذا كان المجمل علمًا: واذا كان المجمل علمنا، ج.

٢٨٦٠ هو: –) ج.

٢٨٦١ فالعلم: بالعلم، ا ب.

٢٨٦٢ فكان: وكان، ج.

٢٨٦٣ وكان: فكان، ب.

يُمدح على الأفعال التي عندها يقع العلم، لا على نفس العلم، كما أنّا لا نستحقّ المدح على إحراق النار للحطب إذا ألقيناه فيها. وقد حُكي عنه[٢٨٦٤] أنه كان يقول: إن العلم يقع بالطبع كإحراق النار، وكان لا يصحّح التكليف[٢٨٦٥] بالعلم، ويقول: إنه يقع باضطرار ثم يكلّف القادر العمل[٢٨٦٦] بعده، فصحّ أن الذي أوردناه لازم له.

فأما[٢٨٦٧] النظر الصحيح في الأمارات، هل يوجب الظنّ ويولّده؟ فالذي ذكرناه[٢٨٦٨] في توليد النظر للعلم من الأدلّة يقتضي أن يكون هذا النظر يولّد الظنّ أيضًا، لأن عند هذا النظر نجد الظنّ بحسبه مع السلامة، ونعني بالسلامة إذا لم تكن أمارة تعارض ما ننظر فيه من الأمارة أو تساويها في[٢٨٦٩] القوّة، فإن ذلك كالمانع من توليد هذا النظر، ونعني بحسبه ما نعنيه في النظر[٢٨٧٠] المولّد للعلم.

وذكر قاضي القضاة أن النظر في الأمارات لا[٢٨٧١] يولّد الظنّ، وإنما يختاره الناظر عنده، قال: لأنّا نجد الناظرين في أمارة واحدة على حدّ واحد يختلفون في الظنّ في[٢٨٧٢] مدلولها، كالناظرين في أمارات الشرع، فلو كان هذا النظر مولّدًا للظنّ[٢٨٧٣] لما اختلفوا فيه. والجواب: إنا لا نسلّم أن نظرهم فيها على حدّ واحد، بل[٢٨٧٤] كلّ واحد منهم يعتقد في أمارته أنها أقوى من أمارة مخالفه، ومن شأن الأمارات أنها إذا تعارضت من كلّ وجه ولم يكن لبعضها ترجيح على بعض أنه لا يمتنع عند ذلك الظنّ لأجل البعض، فصار القول في الناظرين في الأمارات كالقول في الناظرين في الأدلّة، ولهذا إذا كانت أمارة الظنّ واحدة ولم تعارضها أمارة فإنهم يتّفقون على ظنّ مدلولها،

---

٢٨٦٤ عنه: —، ا.

٢٨٦٥ التكليف: التكاليف، ا.

٢٨٦٦ العمل: العلم، ا.

٢٨٦٧ فأما: وأما، ب.

٢٨٦٨ ذكرناه: + من الدلالة، ا.

٢٨٦٩ تساويها في: تساويها من، ب؛ استبابها في، ج.

٢٨٧٠ في النظر: بالنظر، ا؛ لا في النظر، ج.

٢٨٧١ لا: لم، ج.

٢٨٧٢ الظن في: ظن، ج.

٢٨٧٣ مولدًا للظن: يولد الظن، ج.

٢٨٧٤ فيها على حد واحد بل: فيها هو على حد واحد بل، ب؛ فيها على حد واحد، ج.

كالأمارات في أمور الدنيا التي لا تختلف مدلولاتها[٢٨٧٥] في الأغلب، كالحائط المائل ونـــزول المطر في أوانه عن الغيم الكثيف.

فأما النظر في الشبه فقد ذكر قاضي القضاة أنه لا يولّد الجهل، وإنما يختاره الناظر عنده، قال: لأن الشبهة[٢٨٧٦] لا تعلّق لها بالمجهول، وإنما يظنّه الناظر، والنظر في الدليل لا يولّد[٢٨٧٧] إلا العلم المستدلّ عليه بتعلّقه[٢٨٧٨] بالمدلول، فإذا انتفى عن هذا النظر صحّ أنه لا يولّد.

ولقائل أن يقول: إن النظر في الدليل لا يولّد لأجل تعلّق الدليل[٢٨٧٩] بالمدلول في نفسه، وإنما يولّد لأجل اعتقاد الناظر أنه الوجه الذي يتعلّق له[٢٨٨٠] بالمدلول، فإذا اعتقد ذلك الناظر في الشبهة لزم أن يولّد نظره فيها هذا. يبيّن هذا أنّا نجد في[٢٨٨١] الناظرين في الشبهة من يزيد اعتقاده في تعلّق الشبهة بالمجهول وقطعُه على مقدّمات استدلاله على قطع الناظر في الدليل على مقدّمات استدلاله، وقد ذكرنا في المعتمد أن الناظر في الشبهة لا بدّ من أن يكون مضطربًا[٢٨٨٢] في اعتقاداته التي يفرّع عليها اعتقاده المكتسب أو في بعضها، ولا بدّ أن يُخطر الحكيم بباله ما يقتضي هذا الاضطراب ليؤتى في اعتقاده الجهل من قبله، وذلك في المنع من توليد نظره الجهل أقوى من الموانع العارضة من توليد نظر المستدل بالدليل. فأما[٢٨٨٣] إذا كان قاطعًا جهلاً منه على مقدّمات استدلاله بالشبهة فلا بدّ[٢٨٨٤] أن يولّد نظره الجهل، إذ لا فرق بين مَن هذه حاله وبين المستدلّ بالدلالة.

---

٢٨٧٥ مدلولاتها: مدلولها، ج.

٢٨٧٦ الشبهة: الشبه، ا.

٢٨٧٧ لا يولد: مكرر في ج.

٢٨٧٨ بتعلقه: مكرر في ا.

٢٨٧٩ تعلق الدليل: التعلق، ا.

٢٨٨٠ له: به، ج.

٢٨٨١ يبين هذا أنا نجد في: يبين هذا انا نجد، ب؛ بين هذا انا نجد في، ج.

٢٨٨٢ مضطربًا: مضطرا، ج.

٢٨٨٣ فأما: وأما، ا.

٢٨٨٤ بد: + من، ب.

## باب في ذكر أحكام النظر

ذكر قاضي القضاة أن النظر فيه مختلف ومتماثل، قال[٢٨٨٥]: لأن النظر يتعلّق بالمنظور فيه، فإذا تغاير المتعلّق وجب أن يختلف المتعلّق كما في سائر المتعلّقات. وأما المتماثل فهو ما يتّحد متعلّقه، وهذا قد بناه على أصوله، وهو أن النظر جنس بانفراده من أفعال القلوب، وأنها معانٍ[٢٨٨٦] وذوات. وقد ذكرنا نحن أن النظر هو جملة من[٢٨٨٧] الأفعال، وهو ترتيب[٢٨٨٨] مقدّمات. فإن عنى بالاختلاف فيه أن مقدّمات هذا الاستدلال على مدلوله مخالفة لمقدّمات الاستدلال الآخر على مدلول آخر لم نأبه، وإن أراد بالمتماثل أن استدلال زيد مثل استدلال عمرو، وهو ترتيب مقدّمات متماثلة، هو نظر متماثل لم نأبه أيضًا.

قال قاضي القضاة: واختلف الشيخان في هل المختلف من الأنظار متضادّ، فأبو[٢٨٨٩] علي يجعلها متضادّة لامتناع نظرين في حالة واحدة، وأبو هاشم يجعلها غير متضادّة لأن كلّ نظرين مختلفين يتعلّقان بشيئين، والمتضادّان[٢٨٩٠] في المتعلّقات لا بدّ أن يتعلّقا بشيء واحد على العكس كالجهل والاعتقاد الذي ليس بجهل، قال: وإنما لا يجتمع النظران لأجل امتناع الدواعي إليهما في حالة واحدة. وعندنا أنه لا تضادّ فيها، وإنما لا يجتمع النظران[٢٨٩١] لأجل التأمّل، لأنه لا بدّ فيه من تفريغ القلب لاستحضار مقدّمات الاستدلال وترتيبها، وليس يمكن أن تُستحضر مقدّمات نظرين في حالة واحدة حتّى إذا كانت مقدّمات النظرين حاضرة عنده[٢٨٩٢] ومترتّبة عنده أمكنه أن يكتسب علمين بنظرين في حالة واحدة. وذلك كاستدلال[٢٨٩٣] بأمر الحكيم على

---

٢٨٨٥ ومتماثل قال: وفيه متماثل قال، ا؛ ومتماثل يقال، ب.

٢٨٨٦ معان: معاني، ا ب ج.

٢٨٨٧ نحن أن النظر جملة من: ان النظر من جملة، ا؛ نحن ان النظر من جملة ب.

٢٨٨٨ وهو ترتيب: وهي ترتيب، ا؛ وهو بترتيب، ج.

٢٨٨٩ فأبو: فابوا، ا ج.

٢٨٩٠ والمتضادان: والمتضاد، ا ب ج.

٢٨٩١ النظران: النظر، ج.

٢٨٩٢ حاضرة عنده: حاضرة، ا؛ حطرة عنده، ب.

٢٨٩٣ كاستدلال: كاستدلالنا، ا.

تعجيل الفعل، فإنه يعلم به وجوب ذلك الفعل[٢٨٩٤] والمنع من تأخيره، وإن أمكن أن ينفكّ أحد النظرين عن الآخر.

قال: ومن حكم النظر أن[٢٨٩٥] يحتاج إلى ما تحتاج[٢٨٩٦] إليه أفعال القلوب من حياة في القلب وبنية[٢٨٩٧]، لأن النظر يوجد في القلب. وعندنا أنّا نجد في حال النظر أفعالاً في الرأس ونواحي الصدر، وبعد النظر نجد الإعياء في الرأس، والله[٢٨٩٨] أعلم بتفصيل ما نفعله وفي أيّ محلّ نفعله بعينه.

وأما الوجه الذي يصحّ معه أن ينظر فحكى قاضي القضاة عن أبي هاشم أنه[٢٨٩٩] كون الناظر شاكًّا في كون المنظور له وأن لا يكون. فأما إذا كان معتقدًا لكونه فإنه لا يصحّ منه[٢٩٠٠] أن ينظر ليعلم كونه، قال: لأن الناظر طالب، فلا يمكنه طلب ما هو حاصل له. وقال قاضي القضاة عن نفسه أن ذلك الوجه هو اعتقاد كون المنظور له غير مستحيل وأن لا يكون غير مستحيل[٢٩٠١]، ثم هذا الاعتقاد لا يتخلّص[٢٩٠٢] إلا وهو شاكّ في كونه وأن لا يكون. وهذا لا يحصل مع العلم بكون المنظور له، ويصحّ مع ظنّ ذلك ومع اعتقاد[٢٩٠٣] مضطرب.

أما إذا علم الشيء لنظر في دليل، فهل يصحّ منه النظر في دليل آخر عليه؟ قال قاضي القضاة: لا يصحّ منه النظر ليعلمه، وإنما يصحّ ليعلم أن ذلك الدليل هو[٢٩٠٤] دليل عليه وله تعلّق الأدلّة، حتّى أنه لو وقعت له شبهة في الدليل الأوّل لأمكنه أن يعلم المدلول عليه للدليل الثاني. وذكرنا نحن[٢٩٠٥] أنه إن عنى بقوله: إنه يعلم[٢٩٠٦] كون الثاني

---

٢٨٩٤ فإنه ... الفعل: –، ا.

٢٨٩٥ أن: أنه، ج.

٢٨٩٦ إلى ما تحتاج: مكرر في ج.

٢٨٩٧ وبنية: وبلية، ج.

٢٨٩٨ والله: ثم الله، ج.

٢٨٩٩ أنه: ان، ا ب ج.

٢٩٠٠ منه: –، ب.

٢٩٠١ مستحيل: + (حاشية) خ يعني عدم كونه غير مستحيل، ب.

٢٩٠٢ يتخلص: يتلخص + (حاشية) خ يتخلص، ا.

٢٩٠٣ اعتقاد: اعتحاده، ا.

٢٩٠٤ ليعلم أن ذلك الدليل هو: منه ليعلم ان ذلك الدليل هو، ب؛ ليعلم ان ذلك الدليل، ج.

٢٩٠٥ نحن: –، ا.

٢٩٠٦ إنه يعلم: إنا نعلم، ب.

دليلاً، أنه يعلم أنه يحصل له علم بما له[٢٩٠٧] يوصف دليلاً، لم يصحّ، لأن معنى ذلك هو أن مدلوله[٢٩٠٨] على ما يدلّ عليه هذا الدليل، فيدخل فيه العلم بالمدلول عليه، وقد قال أنه لأجل النظر فيه لا يحصل له علم[٢٩٠٩] بالمدلول عليه. وإن عنى به أنه يحصل له علم بأنه: لولا علمي[٢٩١٠] بالمدلول عليه للدليل الأوّل لحصل[٢٩١١] لي علم به لأجل هذا الدليل الثاني، كان صحيحًا.

فأما هل في الأنظار قبيح، فحكى قاضي القضاة عن أبي علي أنه كلّه حسن إلا أن يكون مفسدة أو يقصد به فاعله وجه فساد[٢٩١٢]، وحكى عن أبي هاشم أنه كلّه حسن إلا أن يكون مفسدة، فأما[٢٩١٣] إذا قصد به وجه فساد فالنظر حسن وقصده قبيح. وهذا كما لو قصد بردّ الوديعة الخديعة، فإنّ قصده[٢٩١٤] قبيح والردّ حسن. واختار هو قول أبي هاشم وقال: إن النظر طريق المكشف، وكلّ استكشاف حسن، وبالقصد القبيح لا يخرج عن هذا الوجه، إلا أنه فعل من أفعال المكلّفين[٢٩١٥]، فمتى كان مفسدة كان قبيحًا، وكذلك النظر الذي ليس بواجب إذا منع من النظر[٢٩١٦] الواجب كان قبيحًا.

وعندنا أن النظر الذي هو مفسدة ومانع من الواجب والذي قصد به الفساد، نحو أن يقصد وضع الشبه ليضلّ بها الناس وينصر بها الباطل، كلّه قبيح. يبيّن[٢٩١٧] هذا أن حكاية هذا النظر على قصد إضلال الناس تقبح وهو من أعظم الفساد حتى لو تمكّن المحقّ من منع هذا المضلّ لزمه منعه، فمتى نظر لأجل أن يعبّر عنه فيُضلّ به كان قبيحًا. وقوله: إن قصده هو القبيح، لأن هذا[٢٩١٨] النظر ينكشف له به بعض ما لم يكن يعلمه،

---

٢٩٠٧ بما له: مثاله، ج.

٢٩٠٨ مدلوله: + هو، ب.

٢٩٠٩ لأجل النظر فيه لا يحصل له علم: لا يدخل النظر فيه لا يحصل له العلم، ج.

٢٩١٠ علمي: علم، ب.

٢٩١١ الأول لحصل: للاول لحصل، ا؛ الاول يحصل، ج.

٢٩١٢ فساد: فساده، ا؛ فاسد، ج.

٢٩١٣ فأما: وأما، ا.

٢٩١٤ فإن قصده: مكرر في ا.

٢٩١٥ المكلفين: المكلف، ج.

٢٩١٦ منع من النظر: منع من الناظر، ا؛ صنع من النظر، ج.

٢٩١٧ يبين: بين، ج.

٢٩١٨ هذا: بهذا، ا ب.

والضالّ به اختار الجهل عنده فقد أتى من قبل نفسه، فيقال[٢٩١٩] له: فينبغي أن تحسن العبارات عن هذا النظر على قصد الإضلال بها، لأن عند تلك العبارات تعلم كيفية هذا النظر فينكشف بعض الأمور، والضالّ عند ذلك يختار الجهل من قبل نفسه، فقُل[٢٩٢٠]: يحسن ذلك ويقبح القصد. ويقال له: ولماذا قلتَ أنه يقبح النظر إذا كان مفسدة؟ فإن قال: لأنه يدعو إلى قبيح أو إلى إخلال بواجب، قيل[٢٩٢١]: أليس النظر لوضع الشبهة يدعو إلى قبيح، وهو الإضلال، لأنه يتمكّن به من الإضلال، وما يتمكّن به من الفعل يدعو إلى فعله إذا[٢٩٢٢] انضاف إليه غرض في فعله؟ وأما ردّ الوديعة على قصد الخديعة فينبغي أن يقال أن ذلك الردّ قبيح لأنه فعل لغرض فاسد. ولهذا إذا علم العقلاء منه ذلك فإنهم يذمّونه على هذا الردّ كما يذمّونه على هذا القصد، وإن كنا نقول أن الواجب يسقط بهذا الردّ، لأن القبيح إذا كان يحصل به الغرض بالواجب فإنه يسقط به الواجب. ألا ترى أنه إذا تجاوز في النهي عن القبيح إلى الأعلى وكان يندفع بالأدنى فإن ذلك قبيح، وإن كان يسقط به الواجب؟

قال قاضي القضاة: واختلاف الشيخين في العلم هل فيه قبيح كاختلافهما[٢٩٢٣] في النظر. وعندنا أن الوجه الذي ذكرناه في النظر ينبغي إذا حصل في العلم أن يقبح، وهذا أولى مما ذكرناه في المعتمد، لأنا قلنا فيه أن العلم لا يقبح إلا إذا كان[٢٩٢٤] مفسدة فقط.

## باب ذكر المطاعن في النظر والجواب عنها

اعلم أن الموردين للطعن في النظر هم المقلّدة وأهل الحيرة. قال النوبختي: وقد صنّفوا في هذا الباب، منهم الحصري[٢٩٢٥]، فألزمتُه بأنك أبطلتَ الجدل بالجدل فناقضتَ، فقال له: إني متى ناقضتُ في مذهبي فقد صحّحتُه، فيقال له: إنّك مقبول

---

٢٩١٩ فيقال: قيل، ج.

٢٩٢٠ فقل: فقيل، ا ب.

٢٩٢١ قيل: + له، ا.

٢٩٢٢ إذا: وإذا، ج.

٢٩٢٣ كاختلافهما: لاختلافهما، ج.

٢٩٢٤ كان: + فيه، ب.

٢٩٢٥ الحصري: + (حاشية) خ الحصري، ا؛ الحُصري، ب.

القول على نفسك بأنك مناقض، فأما دعواك بأنك صحّحته فمناقضة أخرى، لأنه لا صحّة للمناقضة بوجه.

ومن أقوى ما احتجّوا به: إنا نجد المعتقدين لأجل النظر يناضلون عن مذهب ويضلّلون[٢٩٢٦] مَن خالفه ويعادون مخالفيه، ثم نراهم يرجعون عنه إلى ما يخالفه ويفعلون في الثاني مثل ما فعلوه في الأوّل[٢٩٢٧]، فما أنكروا فيما رجعوا إليه أن يكون مثل الذي رجعوا عنه؟ قال النوبختي: وهذه الشبهة ليست لأحد لأنه ما من صاحب مذهب إلا وقد فعل مثل ذلك، وقد رأيتُ من أصحاب الحيرة مَن[٢٩٢٨] رجع عن مذهبه إلى النظر والحجاج. وقد ذكرنا نحن في كتاب[٢٩٢٩] المعتمد أن المعتبر في كون المذهب حقًّا ليس هو التمسّك به ولا في كونه باطلاً هو الرجوع عنه، وإنما المعتبر في كونه حقًّا هو أن يكون الاستدلال له مرتّبًا من مقدّمات[٢٩٣٠] هي علوم ضرورية أو مكتسبة تنتهي إلى علوم ضرورية ترتيبًا صحيحًا، فمتى كان كذلك[٢٩٣١] لزم التمسّك به وأن لا يرجع عنه، ومتى لم يكن كذلك لزم الرجوع عنه[٢٩٣٢]. ولهذا يقع الغلط في الحساب والهندسة، بل في الصناعات، ثم يُستدرك ذلك من[٢٩٣٣] بعد، ولا يدلّ ذلك على فساد تلك الصناعات وفساد علم الحساب والهندسة.

شبهة: قالوا أن مِن شرط[٢٩٣٤] وجوب النظر الشكّ، والشكّ قبيح، وما لا ينفكّ من القبيح فهو قبيح. والجواب أن التوقّف والشكّ عند عدم العلم هو الذي يقتضيه العقل ويوجبه، فكيف يكون قبيحًا؟ ويقال لهم: فإذا كان قبيحًا على ما قلتم[٢٩٣٥] ولا يتخلّص منه إلا بالنظر فقولوا بوجوب النظر وحسنه.

---

٢٩٢٦ ويضللون: يظلون، ج.
٢٩٢٧ ما فعلوه في الأول: ذلك، ا ج.
٢٩٢٨ من: ومن، ج.
٢٩٢٩ كتاب: –، ا ج.
٢٩٣٠ مقدمات: اعتقادات + (حاشية) خ مقدمات، ب.
٢٩٣١ كذلك: ذلك، ب.
٢٩٣٢ كذلك لزم الرجوع عنه: ذلك لزم الرجوع، ا.
٢٩٣٣ من: –، ج.
٢٩٣٤ شرط: شروط، ج.
٢٩٣٥ على ما قلتم: –، ج.

شبهة: قالوا: لو كان النظر طريقًا للعلم لكان المبرّز فيه أحرى أن يصيب به الحق[٢٩٣٦] من المبتدئ بالنظر، ثم قد نجد المبتدئ به يصيب والمبرّز فيه يخطئ. والجواب أن الأغلب[٢٩٣٧] في المبرّز فيه الإصابة[٢٩٣٨] والأغلب في المبتدئ به الخطأ، فلولا أنه طريق للعلم لما لزم ذلك. وعلى أن في قوله أن المبتدئ به قد يصيب تسليمًا[٢٩٣٩] أن بعض الأنظار طريق للعلم. ثم أن المبتدئ إنما يصيب في الندرة لأنه[٢٩٤٠] لا يمتنع أن يحضر في عقله مقدّمات الاستدلال بأن يخطر الله تعالى ذلك بباله ويذهب على المبرّز. وقد يقع مثل ذلك في الصنائع ولا يدلّ على بطلان الصنائع[٢٩٤١].

شبهة: قالوا: لو كان النظر مولّدًا للعلم لكان نظر البليد[٢٩٤٢] كنظر الذكي في سرعة التوليد، لأن المولّد يولّد لذاته[٢٩٤٣]، فلما اختلفا مع اتّفاقهما في النظر علمنا أنه ليس بمولّد. والجواب أنهما متى استوفيا النظر فإنهما لا يختلفان في وجوب العلم لهما، وإنما يختلفان في سرعة تذكّر المقدّمات التي ترتّب منها الاستدلال، وقد تكون حاضرة[٢٩٤٤] في عقل الذكي فلا يحتاج إلى استحضارها وقد يستحضرها في مدّة يسيرة، ولا تكون حاضرة عند البليد فيحتاج إلى تأمّل إذ يستحضرها في مدّة طويلة.

شبهة: قالوا: لو كان النظر طريقًا[٢٩٤٥] للعلم لم يجز أن يكون الخفيّ في مقدّماته أصلاً للجليّ، ومعلوم أنكم تستدلّون لحدوث العالم بإثبات الأعراض، والاستدلال لإثباتها خفيّ يدخل فيه إبطال أن يكون[٢٩٤٦] القادر محرّكًا من غير واسطة، وذلك أخفى من الاستدلال لحدوث الأعراض. والجواب أن هذا إنما يلزم المثبتين للمعاني، وأما[٢٩٤٧] نحن فنبني الاستدلال لحدوثها على كونه كائنًا، وذلك جليّ.

---

٢٩٣٦ أحرى أن يصيب به الحق: ان يصيب به الحق أولى، ا.

٢٩٣٧ فيه يخطئ والجواب أن الأغلب: يخطئ والجواب ان الابلغ، ا.

٢٩٣٨ الإصابة: الازمان، ج.

٢٩٣٩ تسليمًا: سلما، ج.

٢٩٤٠ لأنه: –، ج.

٢٩٤١ الصنائع ولا يدل على بطلان الصنائع: الصانع ولا يدل على بطلان الصانع، ج.

٢٩٤٢ مولدًا للعلم لكان نظر البليد: يولد العلم لكان نظر البلد، ج.

٢٩٤٣ لذاته: انه، ج.

٢٩٤٤ حاضرة: حاطرة، ج.

٢٩٤٥ قالوا لو كان النظر طريقًا: لو كان النظر طريقا، ا ب؛ قالوا لو كان النظر طريق، ج.

٢٩٤٦ الخفي ... يكون: –، ج.

٢٩٤٧ المثبتين للمعاني وأما: السن للمعاني فاما، ج.

شبهة: قالوا: نظر القلب كنظر العين، ثم نظر العين إنما يستدرك به الحاضر دون الغائب، فكذا[٢٩٤٨] يجب في نظر القلب. والجواب أن في هذا تسليمًا[٢٩٤٩] أن نظر القلب يستدرك به القريب من علوم العقل، وعلى أنّا نسوّي بينهما فنقول[٢٩٥٠]: لا يستدرك بنظر القلب إلا ما هو حاضر للعقل بمعنى أنه مكتسب[٢٩٥١] بضرورة العقل وإلا ما هو حاضر له بما هو حاضر[٢٩٥٢] للعقل، وهو الذي يكتسب بالعلوم الضرورية، والغائب عن نظر القلب ما ليس له أصل في العقل.

شبهة: وربّما يتعلّقون[٢٩٥٣] في دفع النظر بآيات من القرآن نحو قوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (ه المائدة ٣). والجواب: أتقولون أن بالسمع يُعلم ما هو موضوع له ذلك الخطاب في اللغة، أو بالاستدلال عليه بأنه خطاب الحكيم الذي لا يجوز أن يكذب ولا[٢٩٥٤] يُعمّي مراده؟ فإن قالوا بالأوّل، قيل لهم: فيجب أن يعلم كلّ مَن سمع خطاب الحكيم ما يدلّ عليه ذلك الخطاب، ومعلوم أنه لا يعلم ذلك إلا مَن تقدّم له العلم بأنه خطاب الحكيم وعلم كيفية الاستدلال بخطابه. وإن قالوا بالثاني فقد[٢٩٥٥] أثبتوا النظر وقالوا أن الخطاب دليل يوصل بالنظر فيه إلى[٢٩٥٦] العلم بما يتضمّنه. وقوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ المراد به أدلّة الدين، والدليل لا بدّ فيه من نظر حتى يوصل به إلى العلم بمدلوله[٢٩٥٧].

## باب القول في وجوب النظر

قد دللنا في أوّل الكتاب على وجوبه، وذكرنا أن وجه وجوبه هو الخوف من الضرر في تركه، وذكرنا لهذا الخوف أسبابًا، وذكرنا أن هذه الأسباب تسمّى خاطرًا.

---

٢٩٤٨ الحاضر دون الغائب فكذا: الخاطر دون الغائب وكذلك، ج.

٢٩٤٩ تسليمًا: تسليم، ج.

٢٩٥٠ فنقول: فهو، ج.

٢٩٥١ حاضر للعقل بمعنى أنه مكتسب: حاطر للعقل بمعنى انه يكتسب، ج.

٢٩٥٢ حاضر له بما هو حاضر: حاطر له بما هو حاطر، ج.

٢٩٥٣ يتعلقون: يعلقون، ا.

٢٩٥٤ أن يكذب ولا: عليه أن يكذب ولا، ا؛ عليه ان يكذب او لا، ب.

٢٩٥٥ فقد: –، ا ب.

٢٩٥٦ إلى: –، ا.

٢٩٥٧ إلى العلم بمدلوله: العلم إلى مدلوله، ا.

فإن قيل: أفبكمال العقل يحصل له هذا الخوف؟ قيل: بل[٢٩٥٨] لا بدّ من أمر زائد وهو أحد الوجوه المقدّم ذكرها، فإنْ فقد جميع ذلك بأن نشأ المكلّف في شاهق فلا بدّ أن يُخطر الله تعالى بباله سبب هذا[٢٩٥٩] الخوف.

وإن قيل: ولِمَ أوجبتم ذلك؟ قيل له: لما بيّنّا في أبواب التكليف أنه لا يجوز أن يكمل الحكيم للمكلّف شرائط التكليف ولا يكلّفه، ومتى كلّفه فلا بدّ من أن يكلّفه العلم به وبتوحيده وحكمته وباستحقاق الثواب عليه والعقاب[٢٩٦٠] من قبله، لأن العلم به تعالى على هذا الحدّ هو أقوى لطف له في تكليفه ولن يمكنه العلم بذلك إلا بالنظر، فلا بدّ من أن يكلّفه النظر، وإذا لم يعرف وجوبه إلا بالتخويف من تركه[٢٩٦١] فلا بدّ من الخاطر.

ثم اختلف العلماء في ماهية الخاطر[٢٩٦٢] في حقّ من لم يحصل له الخوف من ترك النظر بالأسباب المقدّم ذكرها في أوّل الكتاب، فذهب الشيخ أبو علي[٢٩٦٣] إلى أنه ظنّ أو اعتقاد، وربّما يقول أنه لا بدّ من تخويفٍ[٢٩٦٤] من مخوّف من ترك النظر، ويعرّفه الله تعالى معنى[٢٩٦٥] ما يخوّفه به[٢٩٦٦] المكلّم. وقال أبو هاشم رحمه الله: هو من جنس[٢٩٦٧] الكلام الخفيّ كالوسوسة، أو كما يكلّم المرء نفسه، وينبغي أن ينبّهه[٢٩٦٨] على ما في نفسه وما في العالم من[٢٩٦٩] الأمارات على الصانع، فيغلب على ظنّه ذلك، ثم ينبّهه على: أنك لا تأمن إن لم تعرفه وتعرف أنه كلّفك أفعالاً وكرِه منك أفعالاً أن تستحقّ من قبله عقابًا، كما تستحقّ الذمّ من العقلاء على القبيح من الأفعال، وتستحقّ عليه مدحًا وثوابًا إذا فعلتَ ما أراده منك من الأفعال الشاقّة كما تستحقّ المدح على فعل

---

٢٩٥٨ بل: له، ا ب.

٢٩٥٩ هذا: هو، ج.

٢٩٦٠ والعقاب: + عليه، ا.

٢٩٦١ تركه: تمكنه، ج.

٢٩٦٢ ماهية الخاطر: ماهية النظر، ب؛ مائية الخاطر، ج.

٢٩٦٣ علي: + رحمه الله، ج.

٢٩٦٤ من تخويف: –، ج.

٢٩٦٥ ويعرفه الله تعالى معنى: في معرفة الله تعالى مع، ا ب؛ + (حاشية) خ معنى، ب.

٢٩٦٦ به: –، ا.

٢٩٦٧ رحمة الله هو من جنس: هو من جنس من، ا؛ هو من جنس، ب.

٢٩٦٨ ينبهه: ينبه، ج.

٢٩٦٩ من: –، ج.

فإن قيل: أفبكمال العقل يحصل له هذا الخوف؟ قيل: بل[٢٩٥٨] لا بدّ من أمر زائد وهو أحد الوجوه المقدّم ذكرها، فإنْ فقد جميع ذلك بأن نشأ المكلّف في شاهق فلا بدّ أن يُخطر الله تعالى بباله سبب هذا[٢٩٥٩] الخوف.

وإن قيل: ولِم أوجبتم ذلك؟ قيل له: لما بيّنّا في أبواب التكليف أنه لا يجوز أن يكمل الحكيم للمكلّف شرائط التكليف ولا يكلّفه، ومتى كلّفه فلا بدّ من أن يكلّفه العلم به وبتوحيده وحكمته وباستحقاق الثواب عليه والعقاب[٢٩٦٠] من قبله، لأن العلم به تعالى على هذا الحدّ هو أقوى لطف له في تكليفه ولن يمكنه العلم بذلك إلا بالنظر، فلا بدّ من أن يكلّفه النظر، وإذا لم يعرف وجوبه إلا بالتخويف من تركه[٢٩٦١] فلا بدّ من الخاطر.

ثم اختلف العلماء في ماهية الخاطر[٢٩٦٢] في حقّ من لم يحصل له الخوف من ترك النظر بالأسباب المقدّم ذكرها في أوّل الكتاب، فذهب الشيخ أبو علي[٢٩٦٣] إلى أنه ظنّ أو اعتقاد، وربّما يقول أنه لا بدّ من تخويفٍ[٢٩٦٤] من مخوّف من ترك النظر، ويعرّفه الله تعالى معنى[٢٩٦٥] ما يخوّفه به[٢٩٦٦] المكلَّم. وقال أبو هاشم رحمه الله: هو من جنس[٢٩٦٧] الكلام الخفيّ كالوسوسة، أو كما يكلّم المرء نفسه، وينبغي أن ينبّهه[٢٩٦٨] على ما في نفسه وما في العالم من[٢٩٦٩] الأمارات على الصانع، فيغلب على ظنّه ذلك، ثم ينبّهه على: أنك لا تأمن إن لم تعرفه وتعرف أنه كلّفك أفعالاً وكره منك أفعالاً أن تستحقّ من قبله عقابًا، كما تستحقّ الذمّ من العقلاء على القبيح من الأفعال، وتستحقّ عليه مدحًا وثوابًا إذا فعلتَ ما أراده منك من الأفعال الشاقّة كما تستحقّ المدح على فعل

---

٢٩٥٨ بل: له، ا ب.

٢٩٥٩ هذا: هو، ج.

٢٩٦٠ والعقاب: + عليه، ا.

٢٩٦١ تركه: تمكنه، ج.

٢٩٦٢ ماهية الخاطر: ماهية النظر، ب؛ مائية الخاطر، ج.

٢٩٦٣ علي: + رحمه الله، ج.

٢٩٦٤ من تخويف: –، ج.

٢٩٦٥ ويعرفه الله تعالى معنى: في معرفة الله تعالى معي، ا ب؛ + (حاشية) خ معنى، ب.

٢٩٦٦ به: –، ا.

٢٩٦٧ رحمة الله هو من جنس: هو من جنس من، ا؛ هو من جنس، ب.

٢٩٦٨ ينبهه: ينبه، ج.

٢٩٦٩ من: –، ج.

الواجبات. فعند ذلك يخاف إن لم ينظر أو لم يستعن بغيره في الاستكشاف عن ذلك[٢٩٧٠]، إن أمكن الظفر بمن يُعينه عليه[٢٩٧١]، أن تلحقه مضرّة. ثمّ إذا عرف الصانع بالنظر وجب أن ينبّهه على مرتبة أخرى فيما يلزمه النظر فيه[٢٩٧٢] من أصول التوحيد والعدل، وقد أوجب ذلك الشيخ أبو علي دون الشيخ[٢٩٧٣] أبي هاشم.

وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله[٢٩٧٤] أن الأولى في الخاطر هو أنه ليس من جنس الكلام أو الظنون أو الاعتقاد، بل هو خطور الشيء بالبال بأن يحصل في قلبه معنى صانع العالم من غير أن يحكم فيه بنفي ولا[٢٩٧٥] إثبات، فإذا خطر ذلك بباله[٢٩٧٦] فلا بدّ من أن يجوّزه ويجوّز أن يُريد منه أفعالاً ويسخط منه أفعالاً، ويجوّز أن يستحقّ عليه ثوابًا أو[٢٩٧٧] منه عقابًا على القبائح والإخلال بالواجبات[٢٩٧٨]، ثم ينقله عقله من مرتبة من مراتب النظر إلى مرتبة أخرى. وقال: وربّما[٢٩٧٩] لم يجوّز هذا في حقّ بعض العقلاء لبعد في فطنته، فهذا[٢٩٨٠] ينبغي أن يستعين بغيره إن تمكّن منه، أو يمهله تعالى ليكرر النظر[٢٩٨١] والفحص.

وقد ذكرنا نحن[٢٩٨٢] في المعتمد: إنّي أتذكّر ما وقع لي من الخاطر في صبائي[٢٩٨٣] عندما تبيّن لي أنّي بلغتُ مبلغ الرجال، كنتُ في صحراء وكان على السماء قزع من السحاب قد تنوّر بالشمس وكان كالقطن[٢٩٨٤] المندوف، فنظرتُ إلى السماء وإلى ذلك

٢٩٧٠ في الاستكشاف عن ذلك: عن الاستكشاف في ذلك عن، ا.
٢٩٧١ عليه: –، ج.
٢٩٧٢ فيه: –، ب.
٢٩٧٣ الشيخ: –، ا ب.
٢٩٧٤ رحمه الله: –، ا ب.
٢٩٧٥ ولا: أو، ج.
٢٩٧٦ بباله: –، ب.
٢٩٧٧ عليه ثوابًا أو: –، ا ب.
٢٩٧٨ والإخلال بالواجبات: أو الإخلال بالواجبات، ا؛ أو عليه ثوابًا، ب.
٢٩٧٩ وقال وربما: قال وربما، ب؛ وقال ربما، ج.
٢٩٨٠ لبعد في فطنته فهذا: لبعد في فطنته فهو، ب؛ ابعد في فطنته فهذا، ج.
٢٩٨١ ليكرر النظر: ليكون الفكر والنظر، ا؛ ليكون النظر، ج.
٢٩٨٢ نحن: –، ا.
٢٩٨٣ صبائي: صباي، ا.
٢٩٨٤ قد تنور بالشمس وكان كالقطن: فتنور بنور الشمس لاالقطن، ج.

القزع، ثم أرتعدت[٢٩٨٥] فرائصي كأنه قيل لي: لِم كنتَ هاهنا ولِم كانت السماء فوقك ولِم كانت هذه القزع في الهواء؟ ثم دفعتُ ذلك بأن قلتُ في نفسي: إنّي سأسأل عن هذا والدي.

وما قاله العلماء في الخاطر كلّه يجوز أن يختلف العقلاء فيه، فبعضهم بيّنه[٢٩٨٦] على الخوف من ترك النظر بما قاله الشيخ أبو علي أو الشيخ أبو[٢٩٨٧] هاشم أو الشيخ أبو الحسين رحمهم الله[٢٩٨٨]، لأن الغرض هو حصول هذا[٢٩٨٩] الخوف للعاقل، ولا يجب أن تتّفق أسبابه فيهم[٢٩٩٠].

## باب القول في أن النظر في طريق[٢٩٩١] معرفة الله تعالى أول الواجبات

اعلم أنّا قدّمنا[٢٩٩٢] في أوّل الكتاب ما يعنيه شيوخنا بقولهم أن النظر أوّل الواجبات، وبيّنّا ما يشترطونه في ذلك، وبيّنّا[٢٩٩٣] غرضهم في بيانهم أن النظر أوّل الواجبات. ثم سأل أصحابنا أنفسهم عن القصد إلى إيجاد النظر بأنه يوجد قبله[٢٩٩٤]، فهلاّ قلتم أنه أوّل الواجبات؟ وأجابوا بأن القصد يُفعل تبعًا للنظر في حاله، فهو كجزء من النظر، لأنه يصحّ وجود[٢٩٩٥] النظر من دون قصد ويصحّ إيجاده من دونه، ولهذا لو امتنع[٢٩٩٦] من القصد إلى إيجاد النظر لصحّ وجوده منه لمكان الداعي إليه ولكان موصلاً إلى العلم، لكنّه متى كان مخلّى فإنه لا يفعل النظر من دونه، لا لأنه لا بدّ منه في النظر، فلم يكن للقصد إلى النظر جهة وجوب أصلاً، ولا كذلك النظر، لأنه لا يصحّ وجود العلم

---

٢٩٨٥ أرتعدت: أرعدت، ا ب.
٢٩٨٦ فيه فبعضهم بينه: فيه فبعضهم بتيه، ب؛ فتبه فبعضهم، ج.
٢٩٨٧ الشيخ أبو علي أو الشيخ أبو: ابو علي وابو، ا ب.
٢٩٨٨ رحمهم الله: –، ا ب.
٢٩٨٩ هذا: –، ج.
٢٩٩٠ يجب أن تتفق أسبابه فيهم: يجوز ان تتفق اسبابه فيهم، ب؛ يجب فيهم تتفق أسبابه، ج.
٢٩٩١ طريق: –، ا ب.
٢٩٩٢ قدمنا: بينا، ب.
٢٩٩٣ وبينا: وبيان، ا.
٢٩٩٤ قبله: قبل النظر، ا.
٢٩٩٥ وجود: + (حاشية) خ وجوب، ب.
٢٩٩٦ امتنع: منع، ج.

دونه، وإن وجب لوجوبه[٢٩٩٧]. ولهذا المعنى قال شيوخنا البغداديون أن العلم بالله تعالى[٢٩٩٨] هو أوّل الواجبات، لأن النظر تابع له في الوجوب، وقال شيوخنا البصريون: بل النظر هو[٢٩٩٩] أوّل الواجبات. وهذا خلاف راجع إلى العبارة في الحقيقة، لأن البصريين لا ينكرون ما قالوه من المعنى، والبغداديون لا ينكرون أيضًا[٣٠٠٠] ما ذهب إليه البصريون من المعنى، وهو أن النظر يتقدّم المعرفة في الوجود.

وغرضنا من وصفه بأنه أوّل الواجبات[٣٠٠١] هو أنه أوّل ما يجب إيجاده على ما تقدّم، والمشقّة إنما تحصل في النظر دون العلم[٣٠٠٢]، وكونه تابعًا للعلم في الوجوب لا يمنع من وصفه بأنه أوّل الواجبات لما بيّنّا. ولأنه يلزم ألاّ توصف المعرفة به تعالى بأنها[٣٠٠٣] أوّل الواجبات، لأنها إنما تجب لكونها متقدّمةً للعلم باستحقاق الثواب عليه تعالى واستحقاق العقاب من قِبله. وجملة هذه العلوم إنما تجب لكونها لطفًا في الطاعات الواجبة.

فإن قيل: أليس الخوف من ترك النظر يوجد قبله؟ فهلاّ قلتم بأنه أوّل الواجبات؟ قيل له: لأنه[٣٠٠٤] شرط وجوب النظر، فلا يجب النظر إلا معه[٣٠٠٥]، فلم يكن وصلةً إلى النظر ولا وجب لوجوب النظر، فلم تكن له جهة وجوب.

فإن قيل: أفيعلم العاقل وجوب هذا[٣٠٠٦] النظر باضطرار أم باستدلال؟ فإن قلتم: باضطرار، قيل لكم: فيجب أن يعلم وجوبَه جميع المكلّفين، فلا يمكنهم[٣٠٠٧] إنكار وجوبه، وإن قلتم: باستدلال، قيل لكم: فقولوا[٣٠٠٨] أن ذلك النظر هو أوّل الواجبات، ثم يلزمكم في ذلك النظر ما لزمكم في هذا، ويؤدي إلى غير نهاية. قيل له: إن التأمّل

---

٢٩٩٧ لوجوبه: بوجوبه، ا؛ لوجوده + (حاشية) خ لوجوبه، ب.
٢٩٩٨ تعالى: –، ب.
٢٩٩٩ شيوخنا البصريون بل النظر هو: البصريون ان النظر، ا ب.
٣٠٠٠ أيضًا: –، ا.
٣٠٠١ الواجبات: + أي، ا ب.
٣٠٠٢ العلم: للعلم، ا ج.
٣٠٠٣ بأنها: –، ا.
٣٠٠٤ بأنه اول الواجبات قيل له لأنه: انه اول الواجبات قيل له لانه، ب؛ بانه اول الواجبات له لا، ج.
٣٠٠٥ فلا يجب النظر إلا معه: لا يجب النظر الا بوجوده، ج.
٣٠٠٦ هذا: هو، ج.
٣٠٠٧ يمكنهم: يمكنكم، ا ب.
٣٠٠٨ فقولوا: أفتقولوا، ا؛ فتقولون، ج.

عند ورود الخاطر[٣٠٠٩] المخوّف من ترك النظر في طريق معرفته تعالى هو شرطٌ لوجوب[٣٠١٠] هذا النظر، فلا[٣٠١١] يجب من دونه، والشرط الذي يقف عليه[٣٠١٢] وجوب الواجب لا يجب، كما ذكرناه في الخوف من ترك النظر.

واحتجّ النافون لوجوب النظر بأشياء، منها أن النظر لو وجب للخوف من تركه، وسبب[٣٠١٣] هذا الخوف شائع في جميع المكلّفين عندكم، لما أمكن لجماعة لا يجوز عليها[٣٠١٤] أن تكذب فيما تخبر عن أنفسها[٣٠١٥] أن تنكر هذا الخوف ولا وجوب النظر. وقد علمنا أن أكثر الناس ينكرون وجود[٣٠١٦] هذا الخوف من أنفسهم، وينكرون وجوب النظر.

والجواب أنّا لا نوجب وجود هذا الخوف من النفس في كلّ من وجب عليه النظر في كلّ حال، وإنما نوجبه في بعض الأحوال، ثم نجوّز أن يدفعه عن نفسه من بعد، فلا يبين وجوده من نفسه. يبيّن[٣٠١٧] هذا أن الغرض من هذا الخوف من ترك النظر أن يعلم وجوبه، ثم إذا خاف من تركه في بعض الأحوال وعلم وجوبه لم يجب أن يدوم[٣٠١٨] له هذا الخوف. ومن ينكر هذا الخوف ووجوب النظر عليه يجوز أن ينكره لأسباب، منها أن يكون ذكيًّا سريع النظر، وقد نظر عند تنبيه[٣٠١٩] العلماء على ترتيب[٣٠٢٠] النظر أو عند قراءة القرآن، فعلم فزال عنه[٣٠٢١] الخوف، ثم وقعت له شبهة في كون النظر طريقًا للعلم، فينكر النظر بعد زوال الخوف عنه بالعلم، أو يكون ممن يخاف وينكر

---

٣٠٠٩ الخاطر: الخاصر، ج.

٣٠١٠ معرفته تعالى هو شرط لوجوب: معرفة الله تعالى هو شرط الوجوب، ج.

٣٠١١ فلا: لا، ج.

٣٠١٢ عليه: على، ب.

٣٠١٣ لو وجب للخوف من تركه وسبب: لو وجب للخوف من تركه سبب، ١ ب؛ لوجب للخوف من تركه وسبب، ج.

٣٠١٤ لما أمكن لجماعة لا يجوز عليها: لما امكن لجماعة لا يجوز عليها ما، ج.

٣٠١٥ أنفسها: نفسها، ب.

٣٠١٦ وجود: —، ب.

٣٠١٧ يبين: بين، ج.

٣٠١٨ يدوم: يداوم، ب.

٣٠١٩ تنبيه: بينة، ج.

٣٠٢٠ ترتيب: الترتيب، ج.

٣٠٢١ عنه: —، ب.

الخوف ويكابر نصرةً لمذهبه، أو يكون ممن خاف وترادفت[٣٠٢٢] عليه أسباب هذا[٣٠٢٣] الخوف، كالذي يخالط الناس ويسمع[٣٠٢٤] تضليل بعضهم لبعض والتوعّد بالعقاب، فاعتاد[٣٠٢٥] ذلك وتناقص خوفه، فينكره لشبهة دخلت عليه في كون النظر طريقًا إلى العلم، ويجوز أن تشيع هذه الأسباب في جماعة من الناس فيطبقوا[٣٠٢٦] على إنكار الخوف، وإن اختلفت أسباب زوال الخوف فيهم.

ومنها أنه إذا جاز عندكم أن يكون[٣٠٢٧] مكلّفًا في أوّل أحوال النظر، ولا يكون عالمًا، ولا يكون[٣٠٢٨] العلم لطفًا له، جاز أن لا يكون لطفًا له في جميع أحوال التكليف، فإذا[٣٠٢٩] لم يكن لطفًا لم يكن النظر لأجله واجبًا. والجواب أن من شرط[٣٠٣٠] كون الفعل لطفًا للمكلّف أن يكون ممكنًا له فعله، وهو غير متمكّن منه في حال النظر، فلم يجز أن يكون[٣٠٣١] لطفًا له في هذه الحالة، ثم لا يجب أن لا يكون لطفًا له[٣٠٣٢] في حال التمكّن من فعله، وليس بممتنع[٣٠٣٣] أن يكون الظنّ للصانع وكونه مكلّفًا بدلاً من العلم في حال النظر. وقد بيّنّا أن العلم أقوى من الظنّ في كونه لطفًا، فيخرج الظنّ من كونه بدلاً عنه في حال التمكّن منه.

ومنها ما احتجّ به أصحاب المعارف أن العلم لو وجب لكونه لطفًا لكان الضروري منه أقوى[٣٠٣٤] من المكتسب، والعجب[٣٠٣٥] أن يجعل[٣٠٣٦] الأضعف لطفًا والأقوى غير لطف، وهذا يقتضي أن المعارف الدينية ضرورية، فلا يحتاج فيها إلى

---

٣٠٢٢ أو يكون ممن خاف وترادفت: أو يكون ممن يخاف وترادف، ا؛ ترادف، ج.

٣٠٢٣ هذا: -، ا.

٣٠٢٤ الناس ويسمع: وسمع، ج.

٣٠٢٥ بالعقاب فاعتاد: للعقاب فاعتاده، ج.

٣٠٢٦ فيطبقوا: فيطمئنوا، ج.

٣٠٢٧ يكون: يكونوا، ج.

٣٠٢٨ ولا يكون عالمًا ولا يكون: فلا يكون عالمًا ويكون، ج.

٣٠٢٩ أحوال التكليف فإذا: الاحوال فاذا، ا؛ احوال التكليف واذا، ج.

٣٠٣٠ شرط: شروط، ج.

٣٠٣١ يجز أن يكون: يجوز ان، ج.

٣٠٣٢ يجب أن لا يكون لطفًا له: يكون لطفًا للمكلف، ج.

٣٠٣٣ بممتنع: ممتنع، ج.

٣٠٣٤ منه أقوى: أقوى منه، ا ب ج.

٣٠٣٥ من المكتسب والعجب: في اللطف والعجب، ا؛ في اللطف والعجيب، ب.

٣٠٣٦ يجعل: يجعلوا، ج.

النظر. والجواب أن هذا اقتصار من السائل على مجرّد التعجّب، وذلك غير ممتنع. ألا ترى أن تعجيل الثواب والعقاب أقوى في[٣٠٣٧] الزجر عن المعاصي وأدعى إلى فعل الواجبات من تأخيرهما؟ ثم كان اللطف[٣٠٣٨] هو تأخيرهما دون التعجيل، فلا اعتبار في اللطف بالأقوى على ما قاله[٣٠٣٩] السائل. فيكفينا في الجواب أن نقول: لو كان الضروري هو اللطف دون الاكتساب لفعله الحكيم، وقد بيّنّا أن المعارف الدينية غير ضرورية، وبيّنّا[٣٠٤٠] أن العلم بالله تعالى وتوحيده وحكمته إنما يجب لكونه[٣٠٤١] لطفًا. ويقال لهم: أليس الأصل في اللطف في المعارف هو العلم بالثواب والعقاب، والقطع على العقاب لا يحصل إلا بالنظر في الوعيد؟ فإن قالوا: إن العلم بهما يحصل ضرورة[٣٠٤٢] عند سماع الوعد والوعيد، كابروا، لأنه لا بدّ من استدلال بدليل السمع حتى يحصل العلم لِما بيّنّاه من قبل.

ومنها: لو وجب العلم[٣٠٤٣] لكونه لطفًا، وتمامُ اللطف هو العلم بالثواب والعقاب، للزم الحكيم أن يمهل المكلّف[٣٠٤٤] حتى يأتي بالأنظار ليصل إلى العلم بها، ولو وجب هذا الإمهال للزم، إن[٣٠٤٥] قصّر المكلّف في النظر أوّلًا، أن يكلّف ثانيًا، وكلّما قصّر فيه لزم ما ذكرنا. وهذا يقتضي[٣٠٤٦] أن يبقى المقصّر في النظر في التكليف أبدًا.

والجواب أنه إنما يجب على الحكيم أن يمهله[٣٠٤٧] الأوقات التي يتمكّن فيها من اكتساب العلم بالثواب والعقاب، فإذا لم يكتسب العلوم في تلك الأوقات لم يلزم إمهاله[٣٠٤٨] ثانيًا، لأنه أتى من قبل نفسه حيث قصّر فلم يكتسب العلوم. فإن قيل:

---

٣٠٣٧ في: من، ب.

٣٠٣٨ اللطف: -، ج.

٣٠٣٩ فلا اعتبار في اللطف بالأقوى على ما قاله: فالاعتبار في اللطف بالأقوى على ما قال، ا ب.

٣٠٤٠ وبينا: بيننا، ج.

٣٠٤١ لكونه: لكونها، ج.

٣٠٤٢ ضرورة: ضرورية، ج.

٣٠٤٣ العلم: -، ا ب.

٣٠٤٤ للزم الحكيم أن يمهل المكلف: للزم في الحكيم ان يمهل، ا.

٣٠٤٥ ولو وجب هذا الإمهال للزم أن: ولو وجب هذا الافهام للزم، ا؛ ولوجب هذا الامهال للزم ان، ج

٣٠٤٦ لزم ما ذكرنا وهذا يقتضي: حتى لزم ما ذكرناه وهذا يقتصر، ج.

٣٠٤٧ يمهله: يمكنه، ب.

٣٠٤٨ إمهاله: اماله، ج.

كيف[٣٠٤٩] لا يجب إمهاله ثانيًا، والعلّة الموجبة للإمهال، وهو كون هذه المعارف لطفًا له في التكليف، حاصلة ثانيًا؟ قيل له: إنا لا نوجب عليه النظر ثانيًا للوجه[٣٠٥٠] الذي نوجبه عليه أوّلاً فيلزمَ ما قلته. وكيف[٣٠٥١] نوجبه عليه لذلك، والمعلوم أنه يُخترم، فلا يكلّف[٣٠٥٢] ملطوفَ هذه العلوم؟ وإنما نوجبه عليه إذا قصّر أوّلاً من حيث لا يأمن أن يبقى سالمًا إلى أن يكتسب هذه العلوم، فيكون مكلّفًا باكتسابها، لا أنه[٣٠٥٣] مكلّف بها، كالذي أدركه وقت الصلاة وهو[٣٠٥٤] بصفة المكلّفين، والمعلوم أنه يُخترم قبل الصلاة، أنه يلزمه التأهّب للصلاة[٣٠٥٥]، لا أنه مكلّف بها، بل لأنه لا يأمن أن يكون مكلّفًا بها، كذا هاهنا.

وأما مقدار المهلة فقد حكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي علي[٣٠٥٦] أنه يجب إمهاله قدرًا يمكنه أن يعلم الله تعالى بصفاته الذاتية، وعن الشيخ[٣٠٥٧] أبي هاشم: حتّى يعرف الله تعالى بتوحيده وحكمته. وقال هو عن نفسه مثل قول[٣٠٥٨] أبي هاشم، وزاد: حتّى يتمكّن من فعل ما هو ملطوف لهذه المعارف. وهذا هو الأولى، لأنها إنما تجب لمكان الملطوف، فيجب أن يتمكّن من فعل الكلّ[٣٠٥٩]، غير أنه يجب أن يقال على قوله: أو يتمكّن[٣٠٦٠] من معرفة القطع على وصول العقاب، إذا كانت المعرفة بصدق نبيّ لطفًا له وكان مبعوثًا لأجل أن يقطع على وصول العقاب، لأن عنده يحسن تكليف هذه المعارف، والحال هذه، لفعل[٣٠٦١] ملطوف أو للقطع[٣٠٦٢] على وصول العقاب.

---

٣٠٤٩ كيف: فكيف، ج.

٣٠٥٠ للوجه: للوجد، ج.

٣٠٥١ فيلزم ما قلته وكيف: فيلزم ما قلته فكيف، ب؛ فلا يلزم ما قلته وكيف، ج.

٣٠٥٢ يكلّف: مكلف، ا.

٣٠٥٣ لا أنه: لأنه، ج.

٣٠٥٤ وهو: وهي، ج.

٣٠٥٥ للصلاة: لها، ا ب.

٣٠٥٦ علي: مكرر في ج.

٣٠٥٧ الشيخ: –، ا ب.

٣٠٥٨ عن نفسه مثل قول: بقول، ا؛ عن نفسه بقول، ب.

٣٠٥٩ الكل: للكل، ج.

٣٠٦٠ يتمكن: تمكن، ا.

٣٠٦١ والحال هذه لفعل: وهو والحال هذه الفعل، ج.

٣٠٦٢ أو للقطع: وللقطع، ج.

فأما إذا قصّر في أوّل هذه المهلة فهل يستحقّ[٣٠٦٣] عقاب الإخلال بجميع الأنظار في حال التقصير أو إذا[٣٠٦٤] حضر[٣٠٦٥] وقت كلّ نظر؟ فحكى قاضي القضاة عن أبي هاشم أنه قال مرّة: يستحقّه في أوّل حال التقصير، وقال مرّة: بل إذا حضر وقت كلّ نظر، واختار هذا القول، واحتجّ له بأنه إنما يستحقّ العقاب لأنه أخلّ بواجب، وإنما يكون مخلاً به إذا حضر وقته، لا قبله. وكذا هذا فيمن فعل سبب القبيح، لأنه لا يستحقّ عقاب المسبَّب إلا إذا حضر وقته ووُجد. ثم سأل نفسه فقال: إن كان الأمر كذلك[٣٠٦٦] فيجب ألاّ يمكنه التحرّز من استحقاق هذا العقاب، وأجاب بأنه يمكنه ذلك بأن يندم على التقصير في النظر الأوّل أو يندم[٣٠٦٧] على فعل السبب، فيحضر الوقت ويوجد[٣٠٦٨] المسبَّب، ولا يستحقّ به العقاب.

ولقائل أن يقول: إنه لا بدّ من ندم على التقصير في النظر الثاني وعلى المسبَّب حتّى لا يستحقّ بهما العقاب، والندم على ما لم يفعله ولا يستحقّ[٣٠٦٩] به مضرّة قبل فعله لا يعقل. وإنما يعقل الندم عليه إذا جعلنا التقصير في النظر[٣٠٧٠] الأوّل أو فعل السبب موجبًا لاستحقاق المضرّة بالإخلال بالنظر الثاني أو فعل المسبَّب القبيح. وهذا رجوع إلى قول أبي هاشم، وهو الصحيح، لأنه بتضييع النظر[٣٠٧١] الأوّل صار مضيّعًا للثاني والثالث لا محالة، وبفعل السبب صار كالموجد للمسبَّب، فاستحقّ عقاب الإخلال والمسبَّب[٣٠٧٢]، ولهذا يذمّه العقلاء قبل أوقات النظر الثاني والثالث وعلى هذا[٣٠٧٣] المسبَّب قبل وجوده.

---

٣٠٦٣ فهل يستحق: فيستحق، ب ج.

٣٠٦٤ حال التقصير أو إذا: حال التقصير واذا، ا ب؛ + (حاشية) اظنه او، اذ التقصير واذا، ج.

٣٠٦٥ حضر: حظر، ج.

٣٠٦٦ كذلك: كذى، ج.

٣٠٦٧ أو يندم: ويندم، ج.

٣٠٦٨ ويوجد: مكرر في ج.

٣٠٦٩ ولا يستحق: والا استحق، ا.

٣٠٧٠ الثاني ... النظر: —، ج.

٣٠٧١ بتضييع النظر: لا بتضييع والنظر، ج.

٣٠٧٢ عقاب الإخلال والمسبب: العقاب بالإخلال للمسبب، ا ب.

٣٠٧٣ وعلى هذا: على، ا ب.

## الكلام في العلم

اعلم أن كلّ عاقل يفصل بين العلم وغيره من الظنّ والاعتقاد الذي ليس بعلم والشكّ، ويجد الفصل بينهما وبين العلم. ويعلم أن في غير العلم مما ذكرناه يمكن تجويز خلاف ما يُظنّ أو يُعتقد، والأمر في الشكّ أظهر، وفي العلم يتعذّر عليه تجويز خلاف ما يعلمه. وهذا الفصل كافٍ في معرفة حقيقة العلم.

واختلف شيوخنا في أمور لها تعلّق[٣٠٧٤] بالعلم، ونحن نشير إليها. منها في ماهيته[٣٠٧٥]، فذهب البصريون إلى أنه من جنس الاعتقاد، لكن يقع على وجه[٣٠٧٦] لأمور تقترن به سنذكرها، فيكون اعتقادًا مقتضيًا لسكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه، ويكون[٣٠٧٧] ذلك الاعتقاد علمًا. وذهب الشيخ أبو الهذيل رحمه الله[٣٠٧٨] إلى أنه جنس غير الاعتقاد. والخلاف في ذلك يقرب، لأن من يثبته جنسًا غير الاعتقاد يسلّم أنه لا بدّ من[٣٠٧٩] أن يقترن به الاعتقاد، ومن يقول: إنه من جنس الاعتقاد، يسلّم بأن الثقة[٣٠٨٠] بأن الشيء على ما اعتقده عليه هو أمر زائد على الاعتقاد. والفصل بينه وبين[٣٠٨١] ما ذكرناه كافٍ في معرفة حقيقته على الجملة.

فأما الأمور التي يكون لها[٣٠٨٢] الاعتقاد علمًا عند من يثبت العلم من جنس الاعتقاد فوجوه، منها أن يكون الاعتقاد صادرًا[٣٠٨٣] عن نظر صحيح أو تذكّر نظر صحيح، ومنها أن يكون فاعل الاعتقاد عالمًا بمعتقده. ولهذا قالوا أن علوم العقل إنما تكون علومًا لأن الله تعالى يخلقها في العبيد[٣٠٨٤]، وهو تعالى عالم بمعلوماتها، وقالوا أن أحدنا

---

٣٠٧٤ لها تعلق: تتعلق، ج.
٣٠٧٥ ماهيته: ماهية العلم، ا.
٣٠٧٦ من جنس الاعتقاد لكن يقع على وجه: جنس من الاعتقاد لكن يقع على وجوه، ا.
٣٠٧٧ ويكون: وكون، ا.
٣٠٧٨ الشيخ أبو الهذيل رحمه الله: أبو الهذيل، ا ب.
٣٠٧٩ يسلم أنه لا بد من: يسلم انه لا بد، ا ب؛ يتسلم انه لا بد من، ج.
٣٠٨٠ يسلم بأن الثقة: يتسلم بان التثنية، ج.
٣٠٨١ بينه وبين: بين، ج.
٣٠٨٢ التي يكون لها: التي لها يكون، ب؛ التي يكون بها، ج.
٣٠٨٣ صادرًا: صادر، ا.
٣٠٨٤ يخلقها في العبيد: يخلها في العبد، ج.

إذا فعل اعتقادًا بما[٣٠٨٥] يعلمه فإنه يكون علمًا، وقالوا أن المقلّد لغيره في كون زيد في الدار إذا رآه فيها فإنه يصير تقليده علمًا لما اقترن به من العلم. ومنها أن يكون عالمًا بجملة، فيدخل المفصّل في تلك الجملة، فإن اعتقاده لذلك المعيَّن يكون علمًا لكونه عالمًا[٣٠٨٦] بجملته. قالوا: وإنما قلنا أنه يكون الاعتقاد علمًا لهذه الوجوه لأن عند اقتران[٣٠٨٧] واحدٍ من هذه الوجوه بالاعتقاد يكون علمًا على طريقة واحدة، وعند انتفائها[٣٠٨٨] لا يكون علمًا. فعلِمنا أن المؤثِّر في كونه علمًا[٣٠٨٩] هذه الوجوه.

وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله[٣٠٩٠]: إن النظر الصحيح الذي يُكتسب به العلم ليس إلا[٣٠٩١] ترتيب علوم، والمكتسَب إنما يكون علمًا لدخوله تحت العلم المُجمَل، وكذلك تذكُّر النظر الصحيح، وهما من القسم الذي ذكروه من إدخال التفصيل في الجملة. فأما كون الفاعل للاعتقاد عالمًا بما اعتقده فغير بيّن، لأن كونه عالمًا كيف يؤثّر في كون الاعتقاد المفعول في غيره علمًا، ولا تعلّق له بذلك؟ فإن قالوا: كونه عالمًا يؤثّر[٣٠٩٢] في وقوع الاعتقاد على وجهٍ له يكون علمًا، قيل لهم: فإذن المؤثّر فيه هو ذلك الوجه، لا كون الفاعل عالمًا. وأما صيرورة التقليد علمًا لما يحدث بعده من العلم فلا يتبيّن[٣٠٩٣]، لأن ما يجده من سكون النفس إلى معتقده يجوز أن يكون تأثير العلم الحادث بذلك المعتقد، وكذلك[٣٠٩٤] هذا في العالم بالشيء إذا فعل اعتقادًا ثانيًا بذلك المعلوم، لأنه يجوز أن يكون سكون النفس بأثيرًا للعلم الأوّل.

ومما اختلفوا فيه العلم بمخبَر الأخبار: هل هو مكتسب أو ضروري؟ فذهب البصريّون إلى أنه ضروري، وقال الشيخ[٣٠٩٥] أبو القاسم الكعبي: هو مكتسب. ونصر

---

٣٠٨٥ اعتقادا بما: اعتقادالها، ج.

٣٠٨٦ لكونه عالما: –، ج.

٣٠٨٧ اقتران: + كلى، ا ب.

٣٠٨٨ انتفائها: انفائها، ج.

٣٠٨٩ علما: علم، ج.

٣٠٩٠ رحمه الله: –، ا ب.

٣٠٩١ به العلم ليس إلا: العلم ليس إلا، ب؛ به العلم المؤثر ليس، ج.

٣٠٩٢ يؤثر: مؤثر، ج.

٣٠٩٣ يتبين: يبين، ج.

٣٠٩٤ وكذلك: وكذا، ا.

٣٠٩٥ الشيخ: –، ا ب.

شيخنا أبو الحسين قول أبي[٣٠٩٦] القاسم، واحتجّ بأن[٣٠٩٧] المكتسب هو ما كان مبنيًّا على مقدّمات إذا فاتت، أو فات بعضها، لم يحصل المكتسب[٣٠٩٨]، وهذا هو صفة العلم الحاصل بالتواتر. وإنما قلنا ذلك لأنّا نعلم أنهم أخبروا عن أمر لا لبس فيه، ولا أخبروا عنه عن رأي ونظر فيجوز عليهم الخطأ فيه[٣٠٩٩]، ونعلم أنه أخبرنا به جماعة عظيمة لا يجوز عليهم التواطؤ والتراسل فيجوز أن يكذبوا تواطؤًا، ولا يجوز عليهم الكذب اتّفاقًا، ولا أن يجتمعوا على الكذب لاشتراكهم في داعٍ يدعوهم إلى الكذب، فعلمنا أن خبرهم عنه ليس بكذب، وإذا ثبت أنه ليس بكذب ثبت صدقه، ومتى لم نعلم هذه الأمور أو بعضها لم يحصل لنا العلم بالمخبر، فكان مكتسبًا.

واحتجّ من قال أن العلم به[٣١٠٠] ضروري بأشياء، منها أنا نجد العلم في أنفسنا بالبلدان من غير أن نعلم بالمخبرين ولا أن ننظر في أحوالهم، فلم يكن مكتسبًا بالنظر. والجواب أنّا نعلم في الجملة إذا أخبرنا بذلك جماعة صفتها ما ذكرنا، فلا حاجة [٣١٠١]بنا إلى ما ذكروه. ومنها أن الصبيان ومن ليس من أهل النظر من العوامّ يعلمون البلدان، فصحّ أنه يحصل لهم من دون نظر. والجواب أن الصبيان والعوامّ[٣١٠٢] تتقرّر عندهم المقدّمات التي ذكرناها[٣١٠٣]، وهذا غير ممتنع، وإن لم يعبّروا عما ذكرنا[٣١٠٤]. ومنها أنّا نعلم[٣١٠٥] أن العلم بالتواتر ضروري[٣١٠٦]، وذلك يصرفنا عن النظر في أحوال المخبرين مع حصول العلم لنا بالمخبَر. والجواب أن المقدّمات المبني عليها العلم بالتواتر متقررة في عقول من يحصل له هذا العلم، فلا يحتاج إلى تأمّل[٣١٠٧] مستأنف ليستحضرها[٣١٠٨]، وإذا

---

٣٠٩٦ أبي: أبو، ج.
٣٠٩٧ ونصر أبو الحسين ... بأن: والدليل عليه أن، ا ب.
٣٠٩٨ المكتسب: + والدليل عليه أن المكتسب هو ما كان مفيدًا على مقدمات إذا فاتت أوفات بعضها لم يحصل المكتسب، ب.
٣٠٩٩ فيه: –، ج.
٣١٠٠ إن العلم به: إنه، ج.
٣١٠١ ذكرنا فلا حاجة: ذكرنا فلا وجه، ب؛ ذكرناه فلا حاجة، ج.
٣١٠٢ الصبيان والعوام: العوام والصبيان، ج.
٣١٠٣ ذكرناها: ذكرها، ا.
٣١٠٤ ذكرنا: ذكرناه، ج.
٣١٠٥ نعلم: نعتقد، ا؛ نعلم + (حاشية) نعتقد، ب.
٣١٠٦ ضروري: ضروي، ب.
٣١٠٧ تأمل: نظر + (حاشية) تأمل، ج.

كانت حاضرة له[٣١٠٨] كان العلم المبنيّ عليها مكتسبًا، ويعلم أيضًا أنه لا يجوز أن تتّصل الأزمان بالأخبار[٣١٠٩] عن البلدان من غير نكير من أحد ولا يكون لها أصل.

ويقال لأصحابنا[٣١١٠] القائلين بأن هذا العلم مكتسب: إذا كانت المقدّمات المبنيّ عليها هذا العلم ضرورية فما يتفرّع عليها يجب أن لا[٣١١١] يمكن العاقل دفعه عن نفسه. ومثل هذا العلم يسمّيه البصريون ضروريًّا[٣١١٢]، ويقولون أيضًا: لو لم يحصل العلم بالتواتر ضرورةً لصحّ من العاقل أن يكتسبه بما ذكره البغداديون من الاستدلال، فخلافهم في ذلك يقرب من الخلاف في عبارة.

فأما قول أصحابنا أن الله تعالى أجرى العادة بخلقه عند التواتر، فهو بعيد لأن عند حصول التواتر يبعد أن لا يحصل للعاقل[٣١١٣] هذا العلم، وهو أقوى من العلم بالبناء أن له بانيًا وبالدخان أنه لا بدّ[٣١١٤] من نار. وإذا لم يكن ذلك معتادًا، بل موجبًا عن[٣١١٥] مقدّماته، فهذا أولى.

وأما العلم بالصنائع فقول الشيخ أبي القاسم فيه أنه[٣١١٦] مكتسب، وينبغي أن يكون القول في ذلك كالقول في العلم بالتواتر، لأن عند العلم بالصنعة يجد المتعلّم لها ترتيب مقدّماتها في نفسه والتأمّل في استحضارها حتّى يُحكم[٣١١٧] تلك الصنعة، فإذا[٣١١٨] صار ماهرًا فيها استغنى عن التأمّل في استحضار مقدّماتها، فلا يمتنع أن يجده في[٣١١٩] نفسه في القوّة كالضروري، بل موجبًا عن[٣١٢٠] مقدّماته، وكثير من العلوم تصير عند الاختبار والتجربة كالضرورية[٣١٢١]، فهذا من جملة ذلك.

---

٣١٠٨ ليستحضرها: يستحضرها، ج.

٣١٠٩ تتصل الأزمان بالأخبار : تنفصل الازمان باخبار، ج.

٣١١٠ لأصحابنا: لأصحبنا، ا.

٣١١١ لا: -، ج.

٣١١٢ ضروريًا: + والبصريون، ب.

٣١١٣ للعاقل: للغافل، ا.

٣١١٤ بد: + فيه، ب.

٣١١٥ عن: عند، ج.

٣١١٦ فقول الشيخ أبي القاسم فيه أنه: فقول الشيخ ابو القاسم فيه انه، ا؛ قول الشيخ ابي القاسم فيه وانه، ج.

٣١١٧ في استحضارها حتى يحكم: لاستحضارها حتى يكمل، ا.

٣١١٨ فإذا: اذا، ج.

٣١١٩ يجده في: يجده من، ب؛ في، ج.

٣١٢٠ عن: عند، ج.

٣١٢١ كالضرورية: ضروري، ج.

فأما ما يقوله[٣١٢٢] شيوخنا البصريون في العلوم الضرورية أن الله تعالى يخلقها في القلب عند طَرقها ابتداءً فقد ذكرنا في كتاب المعتمد أن الأولى أن يقال أنها مِن فعله تعالى بواسطة جعل القلب آلةً في إيجابها عند طرقها. ومعنى ذلك هو أن الله تعالى بنى القلب بنيةً ومزجه مزاجًا يؤثّر في وجوب هذه العلوم عند طرقها وعند سلامته وسلامة سائر[٣١٢٣] الأعضاء التي تجب سلامتها ليكون القلب على الحدّ الذي يؤثّر في وجوبها[٣١٢٤] تأثير الآلات، ويكون القول في ذلك كقول شيوخنا في الحواسّ وكونها آلة في وجوب الإدراك عند حصول شروط الإدراك بها، ودليلهم لذلك يصلح أن يكون دليلاً هاهنا[٣١٢٥]، وهو أن عند صحّة مزاج القلب وحصول الشرائط يجب أن تحصل هذه العلوم،كالإدراك بالحواسّ يجب أن يحصل عند سلامة الحواسّ وحصول شروط الإدراك، فكذا هنا. والسمع يؤيّد ما نصرناه لأنه تعالى قال ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ[٣١٢٦] يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ (٧ الأعراف ١٩٥) وقال ﴿أَفَلَمْ[٣١٢٧] يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ (٢٢ الحج)، فوصف القلب آلة للعقل[٣١٢٨]، وهو العلم، كما وصف البصر آلة للإبصار به[٣١٢٩]، فينبغي أن لا يكون بينهما فرق في المعنى الذي أردناه.

فأما من قال أن القلب وسلامته هو العقل، وقول شيوخنا أن العقل هو اسم للعلوم المخصوصة، نحو علم العاقل بأحوال نفسه مِن كونه مشتهيًا ونافرًا وناظرًا[٣١٣٠]، والعلم بالمدركات وقصد المخاطب، والعلم بأن الشيء إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، والموجود إما أن يكون[٣١٣١] له أوّل أو لا أوّل له، أو يكون على الصفة أو لا يكون عليها، والعلم بحسن المحسّنات كحسن الإحسان، وقبح المقبّحات كقبح الظلم، ووجوب الواجبات كوجوب دفع الضرر عن النفس، والحفظ لما يُدرس ويمارس على

---

٣١٢٢ يقوله: يقولونه، ج.

٣١٢٣ سلامته وسلامة سائر: سلامته وسلامة هذه، ب؛ سلامة فسلامة سائر، ج.

٣١٢٤ الحد الذي يؤثر في وجوبها: الحد الذي يؤثر في، ب؛ الد الذي يؤثر في وجوبها، ج.

٣١٢٥ هاهنا: هنا، ج.

٣١٢٦ لهم اعين: تكن لهم عيون، ا.

٣١٢٧ أفلم: أو لم، ج.

٣١٢٨ القلب آله للعقل: القلب بانه آلة للعقل، ا؛ القلب آلة العقل، ج.

٣١٢٩ للإبصار به: الابصار، ج.

٣١٣٠ من كونه مشتهيًا ونافرًا وناظرًا: وكونه مشتهيا ونافرا او ناظرا، ج.

٣١٣١ إما أن يكون: –، ا.

قول شيوخنا البصريين، فقد[٣١٣٢] ذكرنا في المعتمد أن قول شيوخنا في تسمية العلوم عقلاً أولى، لأنه لا فرق في اللغة بين العلم والعقل، يستعمل أحدهما مكان الآخر. ومن قال أن القلب هو العقل، إن عنى أنه[٣١٣٣] لا بدّ في العلوم الضرورية من قلب يوجبها، فقد ذكرنا القول فيه. ويجوز أن يسمّى القلب عقلاً أيضًا لتعلّق علوم العقل به، وقد ورد في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (٥٠ ق ٣٧) أي عقلٌ.

ومما اختلفوا فيه القول في بقاء العلوم، فقال أبو علي وأبو هاشم ببقائها، وقال أبو إسحاق وقاضي القضاة بأنها لا تبقى، واحتجّا بأن العلم ينتفي لا بضدٍّ، فصحّ أنه لا يبقى، وإنما قلنا ذلك لأن العلم المكتسب ينتفي عن العالم به لشبهة في مقدّمات نظره، وذلك ليس بضدّ للعلم، ولأن العلم يزول بالسهو والنسيان، وهما يرجعان إلى نفي العلم، لا إلى إثبات فيصحّ أن يقال: هما ضدّان للعلم. قالا: وحقيقة السهو هو أن يخرج العالم عن كونه عالمًا لعارض من نوم أو إغماء، ولولاه لوجب أن يكون عالمًا في العادة، والنسيان هو أن يخرج عن كونه عالمًا، وحالته حالة العقلاء، ومن حقّه أن يعلمه في العادة. قالا: وإنما قلنا أنهما يرجعان إلى النفي، لأن العبد لا يقدر عليهما مع قدرته على جنس العلم، فلو رجعا إلى الإثبات للزم أن يقدر العبد عليهما، لأن القادر على الشيء يجب أن يقدر على جنس ضدّه، ولأنهما لو كانا ضدّين للاعتقاد لتعلّقا بما يتعلّق به الاعتقاد، ومعلوم أنه يزول بهما العلوم الضرورية ويزول تبعًا لها الاعتقاد، وللزم أن يحتاجا إلى ما يحتاج اليه الاعتقاد، واعتقاد حدوث الشيء يحتاج إلى اعتقاد وجوده، فكان ينبغي أن يحتاج السهو عند حدوثه إلى العلم بوجوده، لأن ما يحتاج إليه أحد الضدّين يحتاج إليه الآخر، فصحّ أنهما يرجعان إلى النفي.

ومن يقول ببقاء العلوم يقول: إن أحدنا يجد نفسه عالمةً بالشيء أوقاتًا مستمرّة، فلولا بقاؤه لما وجدها كذلك. وقد ذكرنا في المعتمد أن القلب، لما كان آلةً في إيجاب العلم والموجَب يستمرّ لاستمرار موجبه ما دام على الحدّ الذي يوجبه، فما دام القلب باقيًا على سلامته، وشروط وجوب العلم باقية، لزم أن يستمرّ العلم، وإن لم يحصل البقاء من جهة ذاته. فمن قال من أصحابنا أن العلم يبقى لوجداننا أنفسنا مستمرّة على العلم بالشيء فقد صدق، لكن ذلك لاستمرار شروط وجوب العلم. ومن قال

---

٣١٣٢ فقد: وقد، ا ب ج.

٣١٣٣ أنه: به، ا.

أن أحدنا يخرج عن كونه عالمًا لا لضدٍّ فقد صدق، لكن ذلك لفوات بعض شروط إيجاب القلب العلم[٣١٣٤] أو لفساده أو اختلاله. وبهذا تتبيّن العلة أيضًا في كون العبد غير قادر على السهو والنسيان، وعلى نفي العلوم الضرورية[٣١٣٥] عن نفسه، لأن شروط وجوب العلم[٣١٣٦]، إذا كانت حاصلة ولم يصحّ من العبد[٣١٣٧] أن يبطل تلك الشروط أو بعضها أو يُخرج الموجب عن إيجابه لها، لم يصحّ منه أن ينفيها عن نفسه.

ومنها أن علم الجملة هل يصير متعلّقًا بالمعيَّن إذا علمه[٣١٣٨] بالصفة التي تعلّق بها حكم العلم المجمل؟ مثاله[٣١٣٩] إذا علم أن كلّ ظلم قبيح، ثم علم في ضرر بعينه أنه ظلم، فعلم قبحه، فهل تعلّق علمه المجمل بقبحه بعد أن لم يكن متعلّقًا به، أم عَلِم قبحه بعلم مبتدأ؟ والأوّل قول أبي هاشم، والثاني قول قاضي القضاة. واحتجّ أبو هاشم بأنه لو علمه بعلم[٣١٤٠] مبتدأ لصحّ أن لا يفعله، فلا يعلم[٣١٤١] قبحه، وإن علم أنه ظلم. وقاضي القضاة يحتجّ لقوله بأن المتعلّق يتعلّق لذاته، فلو[٣١٤٢] تعلّق المجمل بالمعيّن لتعلّق به في حال وجوده.

ولقائل أن يقول لأبي هاشم: ما أنكرت أن يولّد علم الجملة العلمَ بقبح المعيّن، فلذلك يستحيل أن لا يعلم قبحه؟ ويقول لقاضي القضاة: ما أنكرتَ أن يقف إيجابه للتعلّق بالمعيّن على شرط[٣١٤٣]، وهو علمه بكون المعيّن[٣١٤٤] على الصفة التي تعلّق الحكم بها على الجملة؟ وقد ذكرنا نحن[٣١٤٥] أن تعلّق العلم بالشيء ليس[٣١٤٦] إلا تبيّن العالم لذلك

---

٣١٣٤ العلم: للعلم، ب.

٣١٣٥ يكون موجودا أو معدوما ... الضرورية: –، ج.

٣١٣٦ العلم: له، ج.

٣١٣٧ من العبد: منه، ج.

٣١٣٨ علمه: علم، ج.

٣١٣٩ تعلق بها حكم العلم المجمل مثاله: يعلى بها علم المجمل ومى، ج.

٣١٤٠ بأنه لو علمه بعلم: انه لو علمه بعلم، ب؛ بانه لو علمه علم، ج.

٣١٤١ يعلم: –، ج.

٣١٤٢ فلو: فلا، ج.

٣١٤٣ إيجابه للتعلق بالمعين على شرط: اجابة للتعلق بالمعين على شرط الشرط، ج

٣١٤٤ المعين: المعى، ج.

٣١٤٥ نحن: + في، ا.

٣١٤٦ ليس: –، ج.

الشيء، وهذا هو العلم، لا أنه معنىً يوجب كونه عالمًا[٣١٤٧]، فقد بنى أبو هاشم مذهبه هذا على إثبات العلم معنىً، وإذا بطل ذلك سقط ما قاله، وكذلك قاضي القضاة بناه على ذلك أيضًا. وظهر أنهما، إذا سلّما أنه تجدّد التعلّق، فقد قالا بتجدّد العلم.

فأما من قال أنه علم مبتدأ، فهل يوجده الفاعل[٣١٤٨] باختياره أم يتولّد عن العلم بالجملة؟ والصحيح هذا دون الأوّل، لأنه لو كان فعلاً اختياريًّا لصحّ أن لا يفعله في بعض الأحوال بأن يجرّب نفسه، هل يمكنه ألاّ يفعله؟ ومعلوم تعذّر ذلك، فصحّ أنه موجَب عنه[٣١٤٩]. وليس في الباب شيء أولى بإيجابه إلا القلب بواسطة[٣١٥٠] إيجابه لعلم الجملة.

وإذ قد تكلّمنا فيما يتناوله التكليف[٣١٥١] العقلي وفي[٣١٥٢] صحّة شرع نبيّنا عليه السلام فلنتكلّم فيما يُستحقّ بالأفعال ونفيها التي يتناولها التكليف من ثواب أو عقاب وما يتّصل بذلك.

---

٣١٤٧ عالمًا: قادرا، ج.

٣١٤٨ يوجده الفاعل: يوجد بالفاعل، ج.

٣١٤٩ عنه: عليه، ج.

٣١٥٠ براسطة: واسطة، ج.

٣١٥١ وإذ قد تكلمنا فيما يتناوله التكليف: واذا التكليف قد تكلمنا فيما يتناوله، ج.

٣١٥٢ وفي: وتكلمنا في، ب.

## الكلام في الوعد والوعيد

اعلم أن الوعد، وإن كان حقيقته هو الخبر عن إيصال نفع من جهة المخبر[١] إلى الغير، وحقيقة الوعيد هو الخبر عن إيصال ضرر إلى الغير من جهة المخبر[٢]، فإن في عرف العلماء يُستعملان في العلوم المتعلّقة بما يُستحقّ بالأفعال ونفيها الداخلة في تكليف المكلّفين وما يتّصل بذلك. وينقسم الكلام فيها إلى[٣] الكلام في الوعيد العقلي وإلى الكلام في الوعيد السمعي. ومما[٤] يتّصل بذلك الكلامُ في تحديد ما يذكر في الوعد والوعيد من مدح وذمّ، وثواب وعقاب، وتعظيم واستخفاف، وما يستحقّ به ذلك.

أما المدح فهو كلّ قول ينبيء عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه. ولهذا إذا قال المسلم لمثله: يا مسلم، كان مدحًا، وإذا قاله اليهودي لم يكن مدحًا، لأن اليهودي لا يقصد الرفع من حال المسلم بهذا القول. وأما الذمّ فهو كلّ قول ينبيء عن[٥] اتّضاع حال الغير إذا قصد به ذلك. ولهذا إذا قال المسلم لليهودي: يا يهودي، كان ذمًّا لقصده به[٦] الوضع منه، ولو قاله اليهودي لمثله لم يكن ذمًّا، بل كان مدحًا.

والتعظيم هو كلّ قول أو فعل أو ترك فِعل ينبيء عن ارتفاع[٧] حال الغير إذا قصد به ذلك. ولهذا يكون القيام له تعظيمًا، وترك مدّ الرِّجل بين يديه تعظيمًا، ومدح الغير تعظيمًا له إذا قصد به ذلك. وأما الاستخفاف فهو في مقابلة التعظيم، وهو كلّ قول أو فعل أو ترك ينبيء عن[٨] اتّضاع حال الغير إذا قصد به ذلك. ولهذا[٩] يكون الذمّ له وترك القيام ومدّ الرجل بين يديه استخفافًا به إذا قصد به ذلك.

وأما الثواب فهو منافع عظيمة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم مفعولة جزاءً للغير، وربّما لا يذكر أصحابنا قولنا: دائمة،[١٠] في الحدّ ويقولون: إن كلّ جزء منه ثواب، وإن لم يكن دائمًا. وذكرنا نحن في كتاب الحدود أن الأولى أن يُذكر في الحدّ،

---

١ من جهة المخبر: —، ا ب.
٢ المخبر: + الى المخبر، ج.
٣ إلى: مكرر في ج.
٤ السمعي ومما: في السمع وما، ج.
٥ عن: على، ج.
٦ به: —، ب.
٧ عن ارتفاع: على ارتفاع ترك، ج.
٨ عن: على، ج.
٩ ولهذا: وهذا، ب.
١٠ دائمة: + فأهل القبلة مختلفون فيه فمن يقول بدوامه يدخله، ب.

لأنا نحدّ به ما يتعارفه[11] المسلمون من ثواب الآخرة، ومعلوم أن في عرفهم يُفهم منه الدوام، وإذا سُمّي المعجّل منه[12] ثوابًا، وكذلك كلّ جزء منه، فهوكالتوسّع في مقابلة عرفهم. وأما العقاب فهو المضارّ العظيمة الخالصة الواصلة على جهة الاستخفاف جزاءً للغير. فأما قولنا: دائمة، فأهل القبلة مختلفون فيه. فمن يقول بدوامه يُدخله في الحدّ لأنه المعروف عنده، ومن لا يقول بدوامه في حقّ الفسّاق فإنه لا يدخله فيه لأنه لا يُعرف دوامه عنده.

وأما[13] المدح والتعظيم فإنهما يستحقّان بوجوه ثلاثة، أحدها فعل الواجب، والثاني فعل المندوب، والثالث الإخلال بالقبيح أو تركه بفعل ضدّه. واختلف العلماء في الإخلال بالقبيح أو الواجب، هل يستحقّ بهما المدح والذمّ، وسنبيّنه[14] عن قريب إن شاء الله تعالى. وأما الذمّ والاستخفاف فإنهما يستحقّان بفعل القبيح[15] والإخلال بالواجب أو تركه بضدّه.

والثواب يُستحقّ بما يُستحقّ به المدح والتعظيم إذا كان مكلّفًا به. والعقاب يُستحقّ بما يستحقّ به الذمّ والاستخفاف[16]. وشرط استحقاق المدح والتعظيم بما يستحقّان به هو أن يفعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه[17]، ومتى فعله لأحدهما فقد فعله للآخر، وأن لا يفعل القبيح لقبحه. ولهذا لو أتى بذلك رياءً وسمعةً أو لغرض دنياوي لم يستحقّ به المدح والتعظيم، وكذا هذا في شروط استحقاق الثواب. ومن شرْط استحقاق الذمّ والاستخفاف[18] أن يفعل القبيح أو يخلّ بالواجب، سواءً علِم قبحه أو أنه إخلال بواجب أو[19] تمكّن من العلم بذلك. ومن شرْطه أن يمكنه التحرّز من فعله لقبحه أو لأنه إخلال بواجب، وكذا هذا[20] في شروط استحقاق العقاب بذلك. ومن شروط استحقاق الثواب بما يُستحقّ به أن يشقّ[21] ذلك عليه، لأن الثواب يشتمل على المنافع والتعظيم، فسببه ينبغي أن يكون على صفة تؤثّر في استحقاق

---

١١ يتعارفه: تعارفه، ج.
١٢ منه: −، ب.
١٣ وأما: فأما، ب.
١٤ وسنبيّنه: سنبيّنه، ب.
١٥ والاستخفاف فإنهما يستحقان بفعل القبيح: والاستحقاق فإنهما يستحقان بفعل الفعل، ج.
١٦ والاستخفاف: والاستحقاق، ج.
١٧ أو لوجه وجوبه: −، ا.
١٨ والاستخفاف: والاستحقاق، ج.
١٩ أو: إذا، ب.
٢٠ لأنه إخلال بواجب وكذا هذا: اخلال بواجب وكذا، ج.
٢١ يشق: يسبق، ج.

الأمرين، ففعْل الواجب الشاقّ وغيره يُستحقّ به التعظيم لكونه واجبًا أو غيره من الوجوه، وكونه شاقًا يؤثّر في استحقاق المنافع. ومِن شرط بقاء استحقاق الثواب هو التحرّز عما يُحبطه، نحو الندم عليه، أو فعل ما يسقطه مما يستحقّ به العقاب.

وذكر أصحابنا أن مِن شرط استحقاق العقاب بالفعل أو الإخلال به أن يكون لفاعله أو لمخلّ به فيه شهوة أو شُبهة[22]. قالوا: ولهذا لو فعل تعالى قبيحًا لاستحقّ به الذمّ ولا يستحقّ به العقاب، لأنه لا شهوة له فيه ولا شبهة[23]. وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله[24]: بل لا يستحقّه لأنه لا يصحّ فيه تعالى العقاب. وقلنا نحن: بل لا يستحقّه لأنه تعالى ليس بمكلّف بذلك، ولا بدّ في الاستحقاق به من إيجاب صادر عن الغير يستحقّ منه العقاب، على ما سنفصّله إن شاء الله تعالى. والذي قاله المشايخ لا تأثير له في الاستحقاق[25] البتّة، بل لو قيل: إن ذلك يؤثّر في تقليل الاستحقاق لكان أقرب. ألا ترى أنه إذا كان له شهوة في قبيح شقّ[26] عليه لذلك تركه، ويكون ذلك كالعذر في فعله، ويقلّل العقلاء ذمّه لذلك، ولهذا يعذر[27] كثيرٌ منهم في فعله بالشباب وغلبة الشهوة له.

## باب في استحقاق[28] المدح والذم على الإخلال بالواجب والقبيح

ذكر قاضي القضاة أن الظاهر من مذهب الشيوخ قبل أبي هاشم[29]، مثل أبي علي وأبي القاسم[30]، أنه لا يجوز أن يُستحقّا على الإخلال، وإنما يستحقّان على فعل[31] يفعله عند الإخلال بهما هو ترك للقبيح[32] أو الواجب. وذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنهما يُستحقّان بالإخلال. وهذا هو[33] الذي نصره شيخنا أبو الحسين، وهو الذي نختاره أيضًا.

٢٢ فيه شهوة أو شبهة: شهوة له او لشبهة، ا؛ فيه شهوة له او لشبهة، ب؛ فيه شهوة له او شبهة، ج.
٢٣ شبهة: في سببه، ا.
٢٤ رحمه الله: –، ا ب.
٢٥ الاستحقاق: استحقاق، ب.
٢٦ شق: سبق، ج.
٢٧ يعذر: يعتذر، ب.
٢٨ استحقاق: انه يستحق، ج.
٢٩ قبل أبي هاشم: –، ا.
٣٠ مثل أبي علي وأبي القاسم: مثل ابي علي، ا؛ –، ب.
٣١ فعل: فعله، ج.
٣٢ بهما هو ترك للقبيح: لما له ترك قبيح، ا ب.
٣٣ هو: –، ا ب.

والذي يدلّ على صحّته أن المستلقي في دار الغير[٣٤] بإذن صاحبها، إذا أمره بالخروج منها فلم يخرج، استحسن العقلاء ذمّه وعلموا حسن ذلك باضطرار. فلا يخلو إما أن يستحسنوه[٣٥] على استلقائه الأوّل، وذلك لا يجوز لأنه كان بإذن صاحبها، أو على[٣٦] أنه يفعل في نفسه سكونًا، وهذا لا يصحّ أيضًا لأن العقلاء لا[٣٧] يعلمون ذلك، أو على أنه لم يفعل الخروج، وهذا هو المعلوم عندهم، ولأنهم[٣٨] يعلّلون حُسن ذمّه بذلك فيقولون: أمَرَه بالخروج فلم يخرج، فصحّ أنه الجهة التي يذمّونه عليها.

فإن قيل: كيف يصحّ أن يعلموا حسن[٣٩] ذلك باضطرار، وعندكم أن كون العبد فاعلاً لا يعلم باضطرار؟ فكيف يعلم كونه غير فاعل باضطرار؟ قيل له: إن[٤٠] هذا لا يلزمنا[٤١]، لأن عندنا يُعلم كلا الأمرين باضطرار. وأجاب عنه قاضي القضاة بأنّا إذا علمنا نفي وجود الفعل منه باضطرار فقد علمنا كونه غير فاعل باضطرار. ولقائل أن يقول: إن كونه فاعلاً ليس هو وجود الفعل فقط[٤٢]، ولا كونه غير فاعل نفي وجوده، وإنما كونه فاعلاً هو وجوده بحسب كونه قادرًا، وبحسب[٤٣] دواعيه إن كان عالمًا بما يفعله. وإنما يعلم كونه فاعلاً عندك استدلالاً بذلك، فإذا لم يعلم كونه فاعلاً باضطرار عندك فكذلك كونه غير فاعل، لأنه فرعٌ على كونه فاعلاً. ألا ترى أن الجماد لا يوجد منه فعل، ولا يعلم[٤٤] كونه غير فاعل بالاضطرار؟ فإن قيل: أليس يجوّز العقلاء في هذا المستلقي أن يخرج من كونه قادرًا في تلك الحال؟ فكيف يعلمون باضطرار كونه غير فاعل للواجب؟ قيل له: أليس لو علموا[٤٥] بقاءه على كونه قادرًا على الخروج ولم يفعله لعلموا حُسن[٤٦] ذمّه؟ فلا بدّ من نعم، قيل لهم: فهذا القدر كافٍ فيما أردناه[٤٧] من أن هذا العلم تابع[٤٨] للعلم بإخلاله بالخروج.

---

٣٤ دار الغير: بالدار، ج.
٣٥ يستحسنوه: يستحسنونه، ا ب.
٣٦ أو على: وعلى، ا.
٣٧ أيضًا لأن العقلاء لا: لان العقلاء لا، ا؛ لان العقلاء، ب.
٣٨ ولأنهم: وإنهم، ا.
٣٩ حسن: —، ا ب.
٤٠ إن: —، ا ب.
٤١ يلزمنا: يعلم، ج.
٤٢ هو وجود الفعل فقط: وجود لفعل قط، ا.
٤٣ كونه قادرًا وبحسب: —، ا.
٤٤ كونه فاعلا ... يعلم: —، ا.
٤٥ علموا: علمنا، ا؛ علموه، ج.
٤٦ حسن: —، ج.
٤٧ أردناه: أوردناه، ا ب.
٤٨ تابع: تابعا، ا.

دليل أخر، وهو أن القادر منّا يخلو من الفعل ومن تركه[٤٩]، فمتى وجب عليه فعل، وخلا منه ومن تركه، واستحقّ[٥٠] الذمّ به، لم يكن لذمّه وجه استحقاق إلا الإخلال بالواجب.

والقائلون[٥١] بالمذهب الأوّل يقولون أن القادر منّا لا يخلو من الأخذ والترك. وسنتكلّم في هذه المسألة بعد ما نذكر احتجاجهم لقولهم أنه لا يجوز أن يستحقّ المدح والذمّ بالإخلال. احتجّوا[٥٢] لذلك بأشياء، منها أن قولكم هذا تصريح بأنه يُستحقّ الذمّ لا على شيء ولا على معنى حصل منه، وهذا معلوم بطلانه باضطرار، وفيه موافقة المجبرة. والجواب أن إطلاق هذه العبارة يوهم أنه يستحقّ الذمّ لا على جهة ذمّ، وقولكم: لا على معنى، يوهم أن ذمّه عبث،كما يقال: هذا الفعل[٥٣] لا معنى له، أي هو عبث لا فائدة فيه. فإن عنى به الخصم[٥٤] أنه يستحقّه لا على فعل وُجد منه التزمناه وقلنا: إن الإخلال بالفعل جهة ذمّ كالفعل، وبهذا يفارق قولنا قول[٥٥] المجبرة، لأن عندهم يُستحقّ الذمّ لا على جهة ذمّ، لأن إيجاد الفعل فيه أو أن[٥٦] لا يُفعل فيه ليس بجهة لاستحقاق الذمّ.

ومنها أنه لو جاز أن يستحقّ الذمّ لا لأمر[٥٧] موجود، لجاز أن يتحرّك الجسم لا لأمر موجود بل منتفٍ، وفي ذلك سدّ الطريق إلى إثبات الأعراض. والجواب أن هذا غير لازم علينا، لأن عندنا إثبات الأعراض يُعلم باضطرار. وأجاب عنه أصحاب أبي هاشم بأن الدليل فرّق بين الموضعين، إنّا قد بينّا في باب إثبات الأعراض أن الجسم لا يجوز أن يصير كائنًا في جهة[٥٨] لعدم معنىً، وبينّا هاهنا أن الدليل يقتضي أن يستحقّ الذمّ بنفي الفعل منه[٥٩].

---

٤٩ ومن تركه: وتركه، ج.
٥٠ واستحق: استحق، ا ج.
٥١ والقائلون: فالقائلون، ا.
٥٢ احتجوا: واحتجوا، ج.
٥٣ هو الفعل: إن هذا النظر، ج.
٥٤ به الخصم: الخصم به، ج.
٥٥ وبهذا يفارق قولنا قول: وبهاذا يفارق، ا؛ وبهذا يفارق قولنا قول، ج.
٥٦ لأن إيجاد الفعل فيه أو أن: كما لان ايجاد الفعل وان، ج.
٥٧ لأمر: لا، ج.
٥٨ يصير كائنًا في جهة: يصير كائنا في الجهة، ب؛ يكون كائنا، ج.
٥٩ بنفي الفعل منه: بأن ينفي الفعل معه، ج.

ومنها أن مَن لم يردّ الوديعة يوصف بأنه ظالمٌ عاص، أفيكون ظالمًا[60] عاصيًا ولا فعل؟ والجواب أن من لا يفعل الواجب، ويستضرّ غيره بذلك، يوصف بهذه الأوصاف، كما يوصف فاعل القبيح بها. ولهذا إذا قيل لهم: فماذا فعل؟ قالوا: لم يردّ الوديعة.

وألزموا أبا هاشم[61] أن يستحقّ تعالى من المدح ما لا نهاية له، لأنه لا يفعل من القبائح ما يقدر عليه، وكذلك الواحد منّا إذا لم يفعل من الجهالات ما لا نهاية له. وهذا غير لازم لأنهم، إن عنوا به أن يُمدح تعالى بأنه[62] لا يفعل جميع ما يقدر عليه من القبائح، فهو تعالى ممدوح بذلك. وإن عنوا أن يفعل من الأقوال ما لا نهاية له[63] لم يلزم، لأن الأوّل يكفي في مدحه بذلك. فأما الواحد منا فإنما يستحقّ المدح على أن لا يفعل الجهل إذا دعاه الداعي إلى فعله، وليس يخطر بباله منه إلا اليسير، فلا يستحقّ المدح على الإخلال به. وألزمهم أبو هاشم رحمه الله[64] أن لا يستحقّ تعالى الذمّ إذا لم يفعل الثواب الواجب عليه، لأنه تعالى لا يفعل تركًا لما يخلّ به. وأجابوا عنه[65] أنه كان لا يستحقّ الذمّ على أن لم يفعل الثواب، بل كان يستحقّه على التكليف المتقدّم، لأنه يكون قبيحًا. واعترض على ذلك بأن[66] شرط حُسن التكليف ليس هو فعل الثواب، وإنما الشرط أن يكون[67] لغرض الثواب، وذلك قد فرضناه. ولقائل أن يقول: إنه تعالى لو لم يفعل الثواب لكان عالمًا لم يزل بأنه لا يفعله على الصحيح من القول في ذلك، فيفوت غرض التعريض بهذا التكليف فيقبح.

وأما القول بأن القادر يخلو من الأخذ والترك فقد صوّره أبو هاشم في المستلقي، وليس له داعٍ إلى الحركة والسكون. فأما إذا كان قاعدًا[68] فلا بدّ أن يفعل ما يبقى به منتصبًا على القعود[69]، وإلا سقط على الأرض، وكذلك إذا كان قائمًا مرسلاً يده، ولا داعي له إلى تحريكها وتسكينها. واحتجّ لذلك بأن الواحد منّا يعلم تصرّف الناس

---

٦٠ ظالمًا: –، ا ب.
٦١ أبا هاشم: –، ج.
٦٢ بأنه: بأن، ا ب.
٦٣ الأقوال ما لا نهاية له: الاقوال ما لا نهاية، ا؛ الاقول ما لا نهاية له، ج.
٦٤ رحمه الله: –، ا ب.
٦٥ عنه: –، ا.
٦٦ واعترض على ذلك بأن: واعترضهم على ذلك بان، ا ب< واعترض على ذلك ان، ج.
٦٧ الشرط أن يكون: ان يكلف، ا؛ الشرط ان يكلف، ب.
٦٨ قاعدًا: قاعلا، ج.
٦٩ القعود: العقود، ج.

في الأسواق ولا يريده ولا يكرهه ويخلو من الضدّين[٧٠]. وأثبت أصحاب أبي علي الإعراض ضدًّا[٧١] لهما، وقالوا: إن مَن فرضتموه لا يخلو من الإعراض. وأجابوهم بأن الإعراض يرجع إلى نفي الإرادة والكراهة، قالوا: ولهذا لا يفصل أحدنا بين الإعراض عن[٧٢] إرادة الفعل وكراهته من القادر والجماد، فإذا لم يكن الإعراض معنىً في حقّ الجماد فكذلك[٧٣] في القادر. ولأن أحدنا إذا لم يفصل بين نفيهما وبين الإعراض صحّ أنه ليس بأمر زائد[٧٤] على نفيهما. ولقائل أن يقول: إن نفي الإرادة والكراهة يرجع إلى نفي الداعي والصارف، فمتى علم الواحد منّا بأنه لا نفع له في تصرّف الإنسان ولا مضرّة[٧٥] عليه لزم أن يخلو منهما، لا أنه يخلو من فعلين.

واحتجّ أيضًا بأنه كان يلزم إذا أسقط[٧٦] النائم القوي يده على الأرض أن لا يصحّ من الضعيف تحريكها، لأنه يفعل فيها عندهم السكون، وينبغي أن يكون الحال فيها كما لو مدّها في الهواء، بل كان يلزم إذا كانت على فخذه وأزيلت[٧٧] أن لا تسقط على الأرض.

واحتجّ أيضًا بأن القادر ليس له مع أحد الضدّين ما ليس له مع الآخر، فلو أوجب أحدهما لا لأمر لم يكن بأن يوجبه[٧٨] أولى من الآخر. وهذا لا يستقيم على أصله، لأن عنده يفعل أحدهما دون الآخر لا لأمر أزيد من كونه قادرًا، فجاز أن يفعل أحدهما لا محالة دون الآخر. وإنما يصحّ هذا الإلزام على طريقتنا، لأن عندنا لا يفعل أحد مقدورَيه[٧٩] دون الآخر[٨٠] إلا لأمر.

---

٧٠ الضدين: الصدقين، ج.
٧١ ضدًّا: ضد، ا.
٧٢ بين الإعراض عن: عن الاعراض بين، ا.
٧٣ حق الجماد فكذلك: الجماد فكذلك، ا؛ حق الجماد وكذلك، ج.
٧٤ زائد: زاد، ج.
٧٥ الإنسان ولا مضرة: الناس ولاه عره، ج.
٧٦ أسقط: استقط، ج.
٧٧ وأزيلت: وأرسالت، ج.
٧٨ أوجب أحدهما لا لأمر لم يكن بأن يوجبه: وجب احدهما لا لامر لم يكن بان يوجه، ج.
٧٩ مقدوريه: مقدوره، ا.
٨٠ وإنما ... الآخر: —، ج.

## باب في أن المكلف يستحق[٨١] الثواب على ما كلف

يدلّ عليه أن الله تعالى جعل فعل الواجبات والمندوبات وترك القبائح شاقّة عليه، مع إمكان أن يجعلها غير شاقّة بأن يزيد في قواه أو يغنيه بالحسن عن القبيح، فلولا منفعة يستحقّها العبد تُقابل المشاقّ لما حسن منه تعالى التكليف. يبيّن ذلك أن إلزام المشاقّ يجري مجرى إنـــزال المشاقّ[٨٢]، فكما أن إنـــزالها[٨٣] من دون منفعة تقابلها يكون ظلمًا فكذلك[٨٤] إلزامها، وينبغي أن تكون تلك المنفعة أعظم من السرور بالمدح على فعل الواجبات والإخلال بالقبيح والسرور بزوال الغمّ على الذمّ بالقبيح[٨٥] والإخلال بالواجب، لأن العقلاء لا يحفلون[٨٦] بذلك في مقابلة تحمّل المشاقّ بفعل الواجبات وتفويت اللذّة المعجّلة بأن لا[٨٧] يفعل القبيح، ولأن التفضّل يحسن منه تعالى بمنافع عظيمة كمنافع الدنيا المبتدأ بها منه تعالى تفضّلاً، فلم يجز أن يكون غرضه تعالى بالتكليف[٨٨] التعريض لمثل المنافع التي يحسن التفضّل بها لأنه يكون عبثًا قبيحًا. فصحّ أنه لا بدّ من أن يستحقّ بالواجبات وترك القبائح منافع عظيمة، وينبغي أن تكون مستحقّة[٨٩] على وجه التعظيم لما ذكرناه، ولا بدّ أن تكون دائمة خالصة من كلّ شوب على ما سنبيّنه إن شاء الله تعالى[٩٠]. فثبت أنه يستحقّ بالوجوه التي ذكرناها الثواب الذي ذكرنا حدّه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يحسن منه تعالى[٩١] تكليف ما ذكرتم شكرًا على ما أنعم به على العبد، ولا يكون غرضه التعريض للثواب، على ما حُكي عن الشيخ أبي القاسم رحمه الله[٩٢]، ولهذا قال أن الثواب تفضّل منه تعالى؟ قيل له: إنه لا يحسن من المنعم تكليف المشاقّ لأجل النعم[٩٣]. ألا ترى أنه لا يحسن من الواحد منّا أن يستعمل المنعَم

---

٨١ يستحق: المستحق، ج.
٨٢ المشاق يجري مجرى إنزال المشاق: الشاق يجري مجرى انزال الشاق، ا ب.
٨٣ فكما أن إنزالها: فكما ان انزاله، ا ب؛ وكما ان انزالها، ج.
٨٤ تقابلها يكون ظلمًا فكذلك: يكون ظلما وكذلك، ج.
٨٥ بالقبيح: القبيح، ا ب.
٨٦ يحفلون: يحتفلون، ج.
٨٧ وتفويت اللذة المعجلة بأن لا: في تفويتا اللذة المعجلة بان لا، ا؛ وتفويت اللذة المعجلة بان، ج.
٨٨ الدنيا ... بالتكليف: –، ج.
٨٩ مستحقة: مستحقا، ج.
٩٠ تعالى: –، ا ب.
٩١ تعالى: –، ج.
٩٢ رحمه الله: –، ا ب.
٩٣ النعم: النعمة، ا ب.

عليه في الأفعال[94] الشاقّة، بل لو كلّفه أن يشكره ويحمده على نعمه لَذمّه العقلاء ولقالوا: إنه أبطل نعمه. وإنما الابتداء بالنعم العظيمة شرط في أن يصحّ أن يكون مكلّفًا بهذه[95] الأفعال الشاقّة، فلولا خلْقه تعالى للعبد وإنعامه بالنعم العظيمة عليه لما حسن منه أن يتعبّده تعريضًا للثواب الذي ذكرناه، حتّى قيل: إن النعم التي هي شرط لكونه مكلّفًا ينبغي أن تكون أصولاً للنعم كالخلق والإحياء، لأنه لولا ذلك لما أمكن أن ينعم عليه غيرها[96]، ولا بدّ من أن تكون مستقلّة[97] بنفسها، نحو الخلق والإحياء والإقدار وإكمال الشهوة والتمكين[98] من المشتهَى، لأنه لولا ذلك لما أمكن أن ينعم عبدٌ على غيره، فنعمه تعالى غير مفتقرة[99] إلى نعم غيره، ونعم[100] غيره مفتقرة[101] إلى نعمه تعالى، ولا بدَّ من أن تكون عظيمة كنعمه تعالى على العبد. فهذه شرط[102] في أن يصحّ أن يتعبّد العبد بالعبادات، لا أنها[103] وجه حُسن تكليف العبادات الشاقّة.

فإن قيل: فإذا[104] استحقّ العبد الثواب بالوجوه التي ذكرتموها فعلى من يستحقّه؟ قيل له[105]: على المكلّف وهو الله[106]، لأنه تعالى هو المختصّ بأن كلّفه وبأن جعل هذه الأفعال شاقّة، وهو تعالى هو المختصّ بالقدرة على[107] إثابة المكلّف دائمًا، فكان الاستحقاق عليه تعالى.

## باب في أن المكلف يستحق العقاب بالوجوه التي قدمناها

يدلّ على ذلك أن الحكيم أوجب عليه الأفعال الواجبة وترك القبائح[108]، فلولا أنه يتخلّص بفعلها من مضرّة عظيمة لما حسن منه[109] الإيجاب بها. ومعنى قولنا: أوجب

---

٩٤ الأفعال: العمال، ج.
٩٥ بهذه: لهذه، ا.
٩٦ غيرها: –، ا ب؛ غيره، ج.
٩٧ مستقلة: مستقبلة، ج.
٩٨ والتمكين: والتمكن، ا ج.
٩٩ مفتقرة: + (حاشية) في كونها نعم، ب.
١٠٠ ونعم: ونعمة، ا.
١٠١ إلى نعم ... مفتقرة: –، ج.
١٠٢ شرط: شروط، ج.
١٠٣ العبد بالعبادات لا أنها: الغير بالعبادات لا انه، ا؛ الغير بالعبادات لا انها، ب.
١٠٤ فإذا: إذا، ج.
١٠٥ له: –، ج.
١٠٦ الله: + تعالى، ا ب.
١٠٧ على: وعلى، ج.
١٠٨ وترك القبائح: –، ج.
١٠٩ منه: + هذا، ج.

عليه ذلك، هو أنه ألزمه أن يفعلها لا محالة، ولم يرخّص له في تركها بوجه[١١٠]. وذلك أمر زائد على وجوبها في نفسها، فلا بدّ من[١١١] أن يحسن ذلك، ولا وجه لحسنه إلا ما ذكرنا.

فإن قيل: فقد قلتم: إن التعريض للثواب هو جهة يحسن التكليف بها، قيل له: إنّا قلنا: إن ذلك جهة في حسن التكليف بها ولم نقل: إن ذلك هو الجهة فيه فقط دون أن يدخل فيها غيره. وإنما قلنا: إن التعريض للثواب لا يكفي جهة في[١١٢] حسنه لأن الثواب منافع، والفعل لا يحسن إيجابه للمنفعة، كما لا يجب لأجل المنفعة، فلا بدّ من أن يدخل في ضمنه التخلّص من مضرّة، لكن غرض الحكيم الأصلي هو التعريض للثواب، فإذا لم يتمّ هذا التعريض للثواب إلا بأن[١١٣] يكلّفه فعل الواجبات وترك القبائح التي لا بدّ من استحقاق مضرّة من جهة المكلّف إذا لم يفعل ما كلّفه إيّاه أو ردّ تكليفه دخل ذلك في جهة حسن التكليف بها.

فإن قيل: فيجب على ما قلتم أن يثبت استحقاق هذه المضرّة لمكان الإيجاب، ولا بدّ لحسن الإيجاب من أن يستحقّ هذه المضرّة بأن لا يفعل ما أوجبه المكلّف، وفي ذلك تعلّق كلّ واحد منهما بالآخر، قيل له: إنه إذا[١١٤] تقرّر في العقل أن الربّ العظيم المنعم على العبد، إذا أوجب عليه الواجبات تعريضًا له للثواب، لم يكن[١١٥] للإخلال بما أوجبه عليه تأثير في نفسه لاستحقاق المضرّة[١١٦] من قبل الموجب، صار إيجابه كاشفًا عن هذا الاستحقاق، لا أنه يؤثّر في ثبوت هذا الاستحقاق. فإن قيل: ما أنكرتم أن يحسن منه[١١٧] التكليف والإيجاب للتعريض للثواب ولما يختصّ به الواجبات من جهة الوجوب، ولا يُشترط في ذلك استحقاق العقاب من جهة المكلّف؟ قيل له: إن ذلك، لو لم يكن من[١١٨] جملة شروط حسن الإيجاب، لما تمّ التعريض للثواب. يبيّن[١١٩] هذا أنه

---

١١٠ بوجه: –، ج.
١١١ من: –، ج.
١١٢ جهة في: في جهة، ا.
١١٣ بأن: با، ج.
١١٤ إنه إذا: انا، ج.
١١٥ لم يكن: أن يكون، ا.
١١٦ المضرة: –، ج.
١١٧ منه: –، ب.
١١٨ من: –، ج.
١١٩ يبين: بين، ج.

يكون للمكلّف أن لا[١٢٠] يلتزم ما كلّفه إيّاه لمكان الإيجاب، بل يفعل الواجبات لجهة وجوبها، لا[١٢١] لمكان استحقاق الثواب على المكلّف، فلا يتمّ التعريض.

ولا بدّ من أن تكون تلك المضرّة عظيمة يحفل بها العقلاء، فلا يتمكّنوا من ردّ تكليف المكلّف خوفًا من استحقاق هذه المضرّة العظيمة، ولا بدّ أن تكون تلك المضرّة[١٢٢] دائمة وخالصة من كلّ سرور ولذّة علي ما سنبيّن هذا إن شاء الله تعالى. فصحّ أن المكلّف يستحقّ العقاب من جهة المكلّف[١٢٣] إذا لم يفعل ما كلّفه أو لم يلتزمه.

دليل:

استدلّ الشيخ أبو هاشم لذلك بأن الله تعالى كلّف العبد فعل الواجبات الشاقّة وترك القبائح الشاقّ عليه تركها، فلو لم يكن في مقابلة تلك الشهوة لِفعل القبيح أو الراحة في الإخلال بالواجب صارفٌ قويّ يصرفه عن فعلها والإخلال بها لكان المكلّف مغريًا بفعل القبائح والإخلال بالواجب. يبيّن[١٢٤] هذا أنه تعالى عرّفه قبح القبيح[١٢٥] وما في فعله من اللذّة العظيمة، وعرّفه مشقّة الواجبات وما في الإخلال بها من الراحة، فلولا الصارف القويّ لكان بتعريف ذلك إيّاه مغريًا له بما ذكرناه[١٢٦]، وليس الصارف في ذلك إلا استحقاق العقاب. يبيّن[١٢٧] هذا أن الذمّ عليه وفوات الثواب، إذا لم يصحّ أن يكون هو الصارف لأن العقلاء لا يحفلون[١٢٨] به في مقابلة ما يفوتهم من اللذّة بفعل القبيح والراحة بالإخلال بالواجبات، فلا بدّ من علم المضرّة[١٢٩] المستحقة بذلك.

فإن قيل: أليس كثير[١٣٠] من العقلاء ينصرفون عن القبائح خوفًا عن الذمّ عليها[١٣١]، بل عن المباحات، حتى قال بعضهم: لو عيب عليّ[١٣٢] شرب الماء لما شربته؟ قيل له: إن

---

١٢٠ أن لا: الا ان، ا ج.
١٢١ لا: ولا، ب.
١٢٢ ولا بد أن تكون تلك المضرة: ولا بد ان تكون، ا ب؛ فلا بد ان تكون تلك المضرة، ج.
١٢٣ قيل له ... المكلف: مكرر في ج مع اختلاف يسير.
١٢٤ بفعل القبائح والإخلال بالواجب يبين: على فعل القبيح والاخلال بالواجب بين، ج.
١٢٥ القبيح: القبائح، ب.
١٢٦ ذكرناه: ذكرنا، ا.
١٢٧ إلا استحقاق العقاب يبين: الاستحقاق العقاب بين، ج.
١٢٨ يحفلون: يحتفلون، ج.
١٢٩ علم المضرة: عظم المضرة، ا ب؛ علم امضرة، ج.
١٣٠ كثير: كثيرا، ب.
١٣١ عن الذم عليها: من الذم، ا ج.
١٣٢ علي: عن، ج.

الذي ذكرته هو نادر، وأكثرهم ينهمكون في طلب الملاذّ من[١٣٣] القبائح من غير احتفال بمذمّة ولا بدّ أن يختصّ الصارف بما يخرج به[١٣٤] المكلّف من أن يكون مغريًا على ما ذكرنا، سواءً اختار المكلّف فعلها أو لم يختر. ولا اعتبار بما يختاره بعض الناس وبما لا يختارونه فيما يرجع إلى جهة حسن[١٣٥] التكليف الصادر من الحكيم.

وهذا الدليل والذي قبله إنما يدلّ على استحقاق العقاب وتوقّع وقوعه، لا على أنه يوجده[١٣٦] لا محالة، لجواز العفو عن المذنب على ما سنذكره إن شاء الله تعالى. ولا بدّ من أن تُستحقّ هذه المضرّة من جهة المكلّف لمثل ما[١٣٧] ذكرناه في استحقاق الثواب، ولأن العبد لا يصحّ أن[١٣٨] يستحقّ عقابًا من جهة عبد مثله. هذا هو الصحيح، ولو لم يُستحقّ من جهة المكلّف لبطل هذا الاستحقاق.

وحكى قاضي القضاة عن أبي علي أنه قال: إن العقاب قد يُستحقّ من غيره تعالى، وصوّر ذلك فيمن وجب عليه قِصاص لوليّ دم، والقصاص عقوبة، وفيمن يطلب نفس غيره أن له أن يقتله عقوبة، وعن[١٣٩] أبي هاشم أن ذلك ليس بعقوبة، وإنما له أن يدفعه عن نفسه، وإن أدّى[١٤٠] الدفع إلى قتله[١٤١]. وذكر قاضي القضاة أن القصاص إنما وجب شرعًا للمصلحة، لا من جهة العقاب[١٤٢]، ولهذا إذا تاب القاتل وبالغ في الاعتذار من قتله[١٤٣] فإنه لا يسقط عنه القصاص. ولهذا لو أحيا الله تعالى مَن قُتل قصاصًا فإنه لا يستحقّ القتل ثانيًا، ولو كان إنما يُقتل عقوبةً لاستحقّه ثانيًا لأن العقاب يُستحقّ دائمًا. ولأن ولي الدم لا مضرّة عليه في قتل وليه، فكيف يكون هذا هو[١٤٤] المستحقّ للعقوبة دون الأجنبي؟

فإن قيل: يستحقّ قتله للتشفّي، قيل: فينبغي أن يكون له قتل قبيلته، لأن بعض الناس لا يجدون[١٤٥] الشفاء إلا بقتل أقارب القاتل. وإنما يسقط القصاص بعفو ولي الدم

---

١٣٣ من: في، ج.
١٣٤ أيختص الصارف بما يخرج به: من ان يختص الصارف بما يخرج، ا.
١٣٥ يرجع حسن: لا يرجع الى جهة حسن، ا؛ يرجع الى جهة جنس، ج.
١٣٦ يوجده: يوجد، ج.
١٣٧ لمثل ما: + (حاشية) اي بدليل مثل، ب؛ لما، ج.
١٣٨ لا يصح أن: إنما، ج.
١٣٩ وعن: وعند، ا.
١٤٠ وإن أدى: من قبله وادى، ج.
١٤١ وإنما ... قتله: —، ا.
١٤٢ العقاب: العقل، ا ب.
١٤٣ من قتله: —، ج.
١٤٤ هذا هو: هذا، ا؛ هو، ب.
١٤٥ يجدون: لا يجد، ا.

لما له من الاختصاص بالمقتول، ولأن له أن يرفع[146] الأمر إلى الإمام في طلب القصاص. وأما الذي يطلب نفس غيره فليس له إلا الدفع عن نفسه، ولهذا إذا أمكنه الدفع بغير القتل فليس له أن يقتله، ولهذا لو ترك طلب نفسه لم يكن له أن يقتله، ولو كان يستحقّ القتل عقوبة لكان له أن يقتله وإن ترك طلب نفسه، لأن سبب استحقاق العقوبة قد وُجد ولم يندم عليه ولا أتى بإحسان أعظم[147] منه. فإن قيل: إنه لا يحسن في العقل الإضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس، قيل له: ليس[148] الأمر في العقل على الإطلاق الذي ذكرته، بل يشترط فيه[149] إذا لم يكن الضرر الواصل إلى الغير كأنه من قِبله.

## باب في أن الثواب يستحق على الصفات التي ذكرناها

فأما استحقاقه على جهة التعظيم فقد ذكرنا أن السبب الذي يستحقّ به هو[150] فعل الواجب والمندوب وترك القبيح، وذلك كلّه يؤثّر في استحقاق المدح والتعظيم. وأما كونه دائمًا فالدليل عليه هو[151] أن التفضّل يحسن[152] إدامته أبدًا، فلو لم يستحقّ الثواب على الدوام لكان التفضّل الدائم آثر[153] عند العقلاء من الثواب المنقطع، فكان لا يحسن التكليف تعريضًا له. وإنما قلنا: إنه كان يقبح، لأن وجه حسنه هو أنه تعريض لمنافع لا طريق إليها إلا التكليف، فلو كان طريق[154] إلى ما فوقه موقعًا قُبح التكليف لأجلها.

فإن قيل: هلاّ قلتم: إنه يحسن التكليف تعريضًا للثواب لما له من المزيّة[155] على التفضّل بزيادة المنافع والتعظيم وكونه مستحقًّا؟ قيل له: إن زيادة المنافع ترجع إلى كثرة العدد، ومتى كانت منقطعة فالدائم الذي دونه في العدد يصير أكثر عددًا من جهة الدوام، ولهذا إذا خيّر العقلاء بينهما فإنهم يؤثرون الدائم عليه. وأما التعظيم فهو منفعة كاللذّة فالتفضّل الدائم يصير مُرْبِيًا[156] على اللذّة والتعظيم المنقطعين في باب

---

١٤٦ له أن يرفع: ان يدفع، ج.
١٤٧ أعظم: بأعظم، ا.
١٤٨ ليس: –، ا؛ أليس، ج.
١٤٩ فيه: –، ج.
١٥٠ هو: –، ج.
١٥١ فالدليل عليه هو: فالذي يدل عليه، ا؛ فالدليل عليه، ج.
١٥٢ يحسن: يحصل + حاشية: أظنه يحسن، ا ب.
١٥٣ آثر: –، ج.
١٥٤ طريق: طريقا، ا ج.
١٥٥ لما له من المزية: بما له من مزية، ج.
١٥٦ مربيًا: مترتبا، ج.

المنفعة، فيكون آثر عند العقلاء منهما. فأما كونه مستحقًّا فقد بيّنّا في باب الأعواض[157] أن المستحقّ إنما يكون له مزيّة على المتفضَّل به إذا صدر ممن يؤنف من تفضّله. فأما إذا كان منه تعالى فلا مزيّة للمستحقّ عليه، وإن[158] كان له مزيّة فيسيرة لا يعتدّ بها العقلاء في مقابلة المنافع الدائمة.

دليل آخر، وهو أن المدح يستحقّ على الطاعة دائمًا[159]، فكذلك المنافع والملاذّ. أما دوام المدح فالعلم به ضروري، ولهذا لا يصل المطيع إلى وقت إلا ويحسن أن يمدح عليها إذا لم يُحبطها بمعصية أو ندم. وإنما قلنا أنه يلزم في المنافع أن تدوم[160] كالمدح لأنّا[161] بدوام المدح نعلم أن الطاعة، وإن كانت منقطعة، إلا أنها في حكم الدائم لدوام حكمها، ويصير فاعلها كأنه يأتي بها في كلّ وقت. يبيّن هذا أن سبب المدح ليس إلا أنه مطيعٌ بطاعة لم يندم عليها، ولم يحبطها بمعصية أعظم منها، وهذا في حكم الدائم. ولهذا إذا سُئل مادحه فقيل: لِمَ تمدحه؟ يعلّل مدحه بذلك. والمنافع تجري مجرى المدح، لأنهما يُستحقّان بسبب واحد على وجه واحد، فإذا[162] كان سببهما في حكم الدائم لزم أن يُستحقّا دائمين.

وأما كون الثواب خالصًا من كلّ شوب فالدلالة[163] له أن المكلّف مرغّب بفعل ما كلّف إلى هذا الثواب، فلا بدّ أن تنفصل حالة الثواب عن حالة التكليف في الخلوص عن المضارّ والمشاقّ. ألا ترى أنه لا يحسن التصريح به في الترغيب بأن يقال: إن تحمّلتَ مشاقّ التكليف[164] أوصلتُك إلى مثل الحالة التي أنت عليها؟ وإنما يحسن الترغيب إلى[165] الحالة التي لها تُتحمّل كلّ مشقّة.

فإن قيل: إن أهل الجنّة يشاهدون مراتب من هو أعلى[166] ثوابًا منهم كالأنبياء عليهم السلام[167]، فلا بدّ من أن يصل إليهم غمّ لأنهم لم[168] يجتهدوا مثل اجتهادهم

---

١٥٧ الأعواض: الأعراض، ج.
١٥٨ وإن: وإذا، ج.
١٥٩ دائمًا: دائمة، ج.
١٦٠ تدوم: ندم، ا.
١٦١ لأنّا: لأن، ا.
١٦٢ فإذا: إذا، ا.
١٦٣ كل شوب فالدلالة: شوب فالدلا، ج.
١٦٤ تحملت مشاق التكليف: تحملت مشاق الترغيب، ا؛ تحمل مشاق التكليف، ج.
١٦٥ إلى: + مثل، ج.
١٦٦ أعلى: أعظم، ا ب.
١٦٧ عليهم السلام: –، ج.
١٦٨ لأنهم لم: لأن لم، ا ب؛ لأنهم، ج.

فيصلوا إلى مثل مراتبهم، قيل له: إنه تعالى يقصّر شهواتهم وهممهم على ما يستحقّونه من ثوابهم، فلا يغتمّون لما فاتهم من الزيادة عليه. ألا ترى أن كثيرًا من الناس في الدنيا لا يغتمّون لفوات الإمارة عنهم لمّا لم تكن لهم همّة في نيلها[١٦٩]؟ ولو لزم الاغتمام لما ذكرته للزم أن يغتمّ أهل الجنّة إذا تذكّروا ما في مقدوره تعالى من زيادة الثواب الذي فاتهم. فإن قيل: أليس يلزمهم شكره تعالى، وفيه مشقّة، ويُمنعون من فعل القبائح، ولا يخلو ذلك من غمّ؟ قيل له: إن شكره تعالى يزيد في سرورهم إذا رأوا نعيمهم وثوابهم، وهم يستغنون عن فعل القبيح بالحسن، فلا[١٧٠] يصل إليهم غمّ. فأما أهل النار فيُلجأون إلى ترك القبيح، ويصل إليهم بذلك غموم. فإن قيل: أليس الأب يعرّض ابنه بتحمّل المشاقّ ليصل إلى منافع، وإن لم تكن خالصة ويحسن منه ذلك؟ فهلاّ حسن مثله في التكليف وجزائه؟ قيل له: إنما يحسن ذلك من الأب لأنه لا يمكنه أن يعرّض[١٧١] ابنه إلا لما يصل إليه من المنافع في العادة، وليس كذلك المكلّف الحكيم، لأنه[١٧٢] تعالى قادر على كلّ شيء، ولهذا يحسن من الأب أن يعرّض ابنه لمنافع منقطعة، ولا يحسن منه تعالى التعريض إلا لمنافع دائمة.

ويمكن أن يقال: إن[١٧٣] التفضّل بمنافع خالصة من كلّ شوب يحسن، فلو لم يكن الثواب خالصًا لكان التفضّل[١٧٤] آثر عند العقلاء منه، فكان لا يحسن التكليف لأجله. وإذا كان الله تعالى أرحم الراحمين كلّف عبيده المشاقّ العظيمة التي ليس فوقها أشقّ[١٧٥] عليهم منها فلا بدّ من أن يكون غرضه بذلك أن يعرّضهم لغاية ما يتمنّونه من الملاذّ العظيمة الخالصة الدائمة مع التعظيم العظيم. وهذا يقتضي أن يكون ما[١٧٦] عرّضهم له منفصلاً عما يحسن منه تعالى من التفضّل عليهم من كلّ[١٧٧] وجه، فينفصل منه في القدْر[١٧٨] والخلوص والتعظيم والدوام.

---

١٦٩ همة في نيلها: هذه الهمة في مثلها، اب ج، + (حاشية) خ همة في نيلها، ب.
١٧٠ فلا: ولا، ج.
١٧١ لأنه يمكن أن يعرض: لا يمكنه ان يعترض، ج.
١٧٢ لأنه: لان الله، ج.
١٧٣ إن: بأن، ا ب.
١٧٤ التفضل: –، ا؛ + الخالص، ب.
١٧٥ عبيده المشاق العظيمة التي ليس فوقها أشق: عبده المشاق العظيمة التي ليس، ج.
١٧٦ ما: –، ج.
١٧٧ كل: + حال، ا.
١٧٨ القدر: القدرة، ج.

## باب في أن العقاب[١٧٩] على المعاصي يستحق[١٨٠] على الصفات التي ذكرناها

أما كونه مستحقًّا[١٨١] على جهة الاستخفاف والإهانة فلأن سببه يؤثّر في استحقاقه كذلك. وأما دوامه فالدلالة عليه كالدلالة على دوام الثواب، لأن الذمّ يستحقّ به دائمًا، فسببه في حكم الدائم. وأما خلوصه من كلّ راحة فلأنه تعالى عرّضهم[١٨٢] بتكليف المشاقّ لغاية ما يتمنّونه، فيجب أن يدخل في ضمنه غاية ما يخافونه[١٨٣] من المضارّ العظيمة الدائمة الخالصة[١٨٤] من كلّ راحة، لتتمّ رغبتهم إلى نيل[١٨٥] ما يتمنّونه مع الخوف من غاية ما ينفرون[١٨٦] عنه، فلزم أن تكون صفات العقاب على العكس من صفات الثواب. يبيّن[١٨٧] هذا أن لعظم نعمة المنعم على العبد تأثيرًا[١٨٨] في صغر ما يستحقّه العبد بطاعته وكبر ما يستحقّه منه بمعصيته. ألا ترى أن لطم الابن أباه أعظم استحقاقًا[١٨٩] في الذمّ من تقبيله إيّاه في المدح؟ فإذا وجب أن تكون صفات الثواب ما تقدّم لزم في العقاب[١٩٠] أيضًا أن تكون صفاته في الاستحقاق على العكس من صفاته[١٩١].

وينبغي أن تشترك المعاصي كلّها في استحقاق هذا العقاب، الصغائر[١٩٢] منها والكبائر، على معنى أنها كلّها تؤثّر في استحقاق ذلك، فللمكلّف أن يفعله إذا لم يمنع مانع من فعله، إما[١٩٣] استحقاق ثواب أعظم مما يستحقّ من[١٩٤] العقاب، أو توبة مسقطة لاستحقاقه، أو عفو[١٩٥] ممن استحقّه على العاصي[١٩٦] وهو المكلّف. وحكى قاضي

---

١٧٩ العقاب: أفعال، ج.
١٨٠ يستحق: –، ب.
١٨١ كونه مستحقا: كونها مستحقة، ب ج.
١٨٢ راحة فلأنه تعالى عرضهم: راحة فلانه غرضهم تعالى، ا؛ رالحة فلانه تعالى عرضهم، ج.
١٨٣ يخافونه: يخاء ج.
١٨٤ الدائمة الخالصة: الخالصة الدائمة، ا.
١٨٥ نيل: –، ج.
١٨٦ من غاية ما ينفرون: عن غاية ما ينفرون، ب؛ من غاية ما ينفرق، ج.
١٨٧ يبين: بين، ج.
١٨٨ على العبد تأثيرًا: تاثير، ا؛ على العبد تاثير، ج.
١٨٩ لطم الابن أباه أعظم استحقاقا: لظلم استحقا، ج.
١٩٠ العقاب: العقل، ج.
١٩١ من صفاته: –، ج.
١٩٢ الصغائر: الصغير، ج.
١٩٣ إما: فاما، ا ب.
١٩٤ من: به، ا؛ به من، ب ج.
١٩٥ عفو: عفوا، ا.
١٩٦ العاصي: المعاصي، ا ب.

القضاة عن بعض الناس أن الصغائر لا يُستحقّ بها عقاب أصلاً، وعن بعضهم أن الموحِّد لا يستحقّ عقابًا بالمعصية أصلاً، وعن بعضهم أنه يستحقّ بها العقاب منقطعًا[١٩٧]. والذي يدلّ على بطلان قول الجميع أن المعصية إنما يستحقّ بها العقاب لأنها فعل قبيح أو إخلال[١٩٨] بواجب، وهذه الصفة لا تتغيّر[١٩٩] باستحقاق فاعلها الثواب أو بما[٢٠٠] يقترن بها من توحيد فاعلها، فإذا لم تخرج بذلك عن[٢٠١] الصفة المؤثّرة في الاستحقاق ثبت[٢٠٢] بها الاستحقاق . ثم ما يقترن بها، إن كان يؤثّر[٢٠٣] في زوال المستحقّ بها، وجب أن يقال بزواله به بعد أن يؤثّر كلّ واحد[٢٠٤] منهما فيما يستحق[٢٠٥] بالآخر بطريق الموازنة على ما نبيّن أن الصحيح في الإحباط والتكفير هو طريقة الموازنة إن شاء الله تعالى. وعلى هذا ينبغي أن يستحقّ الكافر بفعل الواجب واجتناب القبيح ثوابًا على[٢٠٦] المعنى الذي ذكرناه، فإذا منع ما يستحقّه من العقاب[٢٠٧] على كفره من إيصال الثواب إليه لزم أن يتنقص به عقابه[٢٠٨].

وحكى قاضي القضاة عن الخالدي[٢٠٩] أن الكافر لا طاعة له، واحتجّ[٢١٠] لذلك بأن الطاعة يستحقّ بها ثواب[٢١١] ويجب فعله، والمعصية[٢١٢] يستحقّ بها عقاب لا يجب فعله، فلو كان من الكافر طاعة لاستحقّ ما[٢١٣] يجب فعله، وعقاب كفره لا يجب فعله، وثوابه أقوى من عقابه، فيلزم أن يكون من أهل الجنّة. وهذا باطل، لأن معنى كون الفعل طاعة له تعالى أنه تعالى أراده[٢١٤] من العبد، فإذا سُلّم أن الله تعالى كلّف الكافر

---

١٩٧ العقاب منقطعًا: عقاب منقطع، ا ب.
١٩٨ أو إخلال: وإخلال، ج.
١٩٩ وهذه الصفة لا تتغير: وهذا الصفة لا تتغير، ا؛ وهذه الصفة لا تغير، ج.
٢٠٠ أو بما: وبما، ج.
٢٠١ عن: + هذه، ا ب.
٢٠٢ الاستحقاق ثبت: استحقاق ثبت، ب؛ الاستحقاق يثبت، ج.
٢٠٣ يؤثر: يؤثره، ج.
٢٠٤ واحد: + (حاشية) خ من داخل، ا.
٢٠٥ يستحق: + كل واحد، ج.
٢٠٦ على: عن، ج.
٢٠٧ العقاب: الصفات، ا ب.
٢٠٨ عقابه: عقابا، ج.
٢٠٩ الخالدي: الخالد، ج.
٢١٠ واحتج: + (حاشية) خ فاعتل لذلك، ب.
٢١١ بأن الطاعة يستحق بها ثواب: ان الطاعة يستحق بها الثواب، ا؛ ان الطاعة يستحق بها ثواب، ب.
٢١٢ والمعصية: مكرر في ج.
٢١٣ ما: بما، ج.
٢١٤ تعالى أراده: أراده تعالى، ج.

الإيمان وما يشتمل عليه من برّ[٢١٥] الوالدَين وأداء الأمانات إلى أهلها، فمتى فعل[٢١٦] الكافر شيئًا من ذلك وقع طاعةً له تعالى، وقوله: إن ثوابه أقوى من عقابه، كلام[٢١٧] في غير موضعه، لأن كلامنا أوّلاً واقعٌ[٢١٨] فيما هو طاعة أو معصية، لا فيما يستحقّ بهما أيّهما أقوى، وإذا عُرف حقيقة الطاعة والمعصية لزم القول بتأثيرهما في الاستحقاق، ثم ننظر من بعد في أيّ الاستحقاقين أقوى، ثم نحكم بإزالة الأقوى للأضعف، لكن بطريقة الموازنة. وقد ناقض من قال: إن المعصية لا يُستحقّ بها عقاب مع الطاعة[٢١٩]، حيث سلّم أن المعصية التي هي كفر يستحقّ بها العقاب، ثم قال: فإذا اجتمعت مع الطاعة لم يستحقّ بها عقاب، مع أنها كفر معها.

واعلم أن شيوخنا يقولون أن[٢٢٠] استحقاق الثواب والعقاب يثبت في حال وجود الطاعة والمعصية، ويعنون بالاستحقاق هنا أنه يحسن من المكلّف أن يثيبه[٢٢١] على الطاعة في ثاني حال[٢٢٢] وجودها، وكذا هذا في استحقاق العقاب بالمعصية. واختلف قول شيوخ بغداد القائلين بالموافاة، منهم من قال: لا يثبت الاستحقاق بهما إلا في الآخرة، وهو إذا وافى العبد بالطاعة سليمةً[٢٢٣] إلى دار الآخرة، ومنهم من قال: بل يثبت في حال الاخترام، وهو إذا وافى العبد بهما[٢٢٤] إلى الموت، ومنهم من قال: بل في حال الطاعة والمعصية بشرط الموافاة، وهو إذا كان معلوم الحكيم منه أنه لا يحبط الطاعة إلى حالة الموت أو لا[٢٢٥] يندم على المعصية إلى حالة الموت[٢٢٦].

واعلم أن سبب الاستحقاق ليس إلا الطاعة والمعصية[٢٢٧]، على معنى أنه يحسن من المكلّف أن يجازيه بهما في الثاني من وجودهما، ولهذا يحسن منّا أن نمدحه على الطاعة أو نذمّه على المعصية في الثاني من وجودهما[٢٢٨]، فكذلك الثواب والعقات لما تقدّم أنهما

---

٢١٥ بر: + من به كم به، ج.
٢١٦ فعل: جعل، ج.
٢١٧ كلام: كلاما، ج.
٢١٨ واقع: واقعا، ج.
٢١٩ من قال ... الطاعة: هذا الإنسان، + (حاشية) خ وقد ناقض من قال إن المعصية لا يستحق بها عقاب مع الطاعة، ب.
٢٢٠ أن: -، ج.
٢٢١ أنه يحسن من المكلف أن يثيبه: ان يحسن من المكلف ان يثيبه، ب؛ انه يحسن من المكلف ان سه، ج.
٢٢٢ ثاني حال: حال، ا؛ ثاني، ج.
٢٢٣ سليمة: -، ج.
٢٢٤ بهما: بها، ا.
٢٢٥ أو لا: ولا، ج.
٢٢٦ أو ... الموت: -، ا.
٢٢٧ والمعصية: أو المعصية، ب.
٢٢٨ ولهذا ... وجودهما: -، ج.

يستحقّان بسبب واحد على وجه واحد. فإن قيل: فإذا كان استحقاقهما في حال الطاعة أو المعصية[٢٢٩] فلماذا يؤخّرهما تعالى؟ قيل له: لما سنذكره.

فإن قيل: فهل يوفّر الله تعالى ثواب[٢٣٠] الأوقات الماضية أو عقابها؟ قيل له[٢٣١]: حكى قاضي القضاة عن ابن الإخشاد أنهما يسقطان بالتأخير[٢٣٢]، وشبّههما بالمدح والذمّ إذا لم يُفعلا في الماضي. وقال شيوخنا: بل يوفّر[٢٣٣] الله تعالى في الآخرة الثواب لا محالة. فأما العقاب فيجوز ألاّ يوفّره إلا أن يرد السمع بتوفيره. والذي يدلّ على صحّة هذا القول أن سبب استحقاق الثواب قد حصل، ومنع مانع[٢٣٤] الحكمة من توفيره، والثواب في كلّ وقت منفعة عظيمة، والله تعالى قادر على توفير ما مضى، فلو لم يوفّره لكان فيه ظلم على المكلّف بخلاف المدح والذمّ، لأنهما خبران عن حال المطيع والعاصي ولا[٢٣٥] يؤثّران في سرور ولا غمّ، وإنما المؤثّر فيهما ما[٢٣٦] يقترن بهما من قصد التعظيم أو الاستخفاف. وينبغي[٢٣٧] أن يكون هذا القصد بحسب حال المطيع والعاصي، وحالتهما واحدة في الأوقات التي يتأخّر فيها المدح والذمّ، فما[٢٣٨] يفعله من القصد من بعد بحسب حالهما هو المستحقّ، وزيادة الاستحقاق فوق المستحقّ ظلمٌ وزيادة[٢٣٩] التعظيم غير مستحقّ، فلم تصحّ فيهما الإعادة، ومتى قدّر فيهما الإعادة لم يفد، لأنّ القصد ما ينبغي أن يزداد.

فإن قيل: أليس أنه إذا لم يندم على المعصية بعد أو على الطاعة فإنه يستحقّ زيادة الذمّ وزيادة المدح؟ قيل له: المسألة المفروضة في شخص لا يزداد مدحه ولا ذمّه على مرور الزمان، وهو الساهي. فإن قيل: فإذا أعاد تعالى ما مضى من الثواب أو العقاب[٢٤٠]، ثم انقطع، كان فيه تنغيص على[٢٤١] المثاب وترفيه على المعاقب، قيل له: إن

---

٢٢٩ أو المعصية: والمعصية، ا ب.
٢٣٠ ثواب: -، ج.
٢٣١ له: -، ا.
٢٣٢ يسقطان بالتأخير: بالتأخر، ج.
٢٣٣ يوفر: يوفره، ج.
٢٣٤ مانع: + من، ج.
٢٣٥ ولا: لا، ج.
٢٣٦ فيهما ما: فيما، ا.
٢٣٧ وينبغي: وينفى، ج.
٢٣٨ فما: فيما، ج.
٢٣٩ وزيادة: والزيادة، ج.
٢٤٠ ما مضى من الثواب أو العقاب: على ما مضى من الثواب والعقاب، ج.
٢٤١ على: -، ا ج.

الله[٢٤٢] تعالى يفرّق ما مضى من المستحقّ منهما على أوقات كثيرة[٢٤٣]، فإذا انقضت تلك الزيادة اليسيرة لم يتبيّن[٢٤٤] له نقصان يُعتدّ به، فلا يحصل به[٢٤٥] ما ذكرته من التنغيص أو الراحة[٢٤٦].

فإن قيل: هلاّ قلتم أن المكلّف عرّض المكلّف لثواب[٢٤٧] متأخّر، ولا بدّ أن يكون ذلك أعظم من ما يستحقّ[٢٤٨] معجّلاً، كبيع السلع بنسيئة[٢٤٩] يكون ثمنه أكثر من النقد؟ وعلى هذا القول لا يلزم إعادة ما مضى من المستحقّ في باب الثواب والعقاب، قيل له: إن الله تعالى عجّل في الدنيا بعض المستحقّ من الثواب والعقاب[٢٥٠] كالحدود، فلو لم يثبت الاستحقاق على الوجه الذي اخترناه لما حسن تعجيلها، ولعلّ من قال بالموافاة من شيوخ بغداد عنى هذا الوجه. ووجه ترجيح قول شيوخنا عليه[٢٥١] ما أشرنا إليه من حسن تعجيل بعض الثواب والعقاب[٢٥٢]. فأما إن عنوا بالموافاة أن سبب الاستحقاق لا يتمّ، ولا يكون سببًا إلا بأن يوافي بهما الموت أو الآخرة، لم يصحّ، وبطل باستحقاق المدح والذمّ في حال وجودهما. يبيّن هذا أن الندم من بعد المعصية[٢٥٣] أو المعصية بعد الطاعة هو[٢٥٤] مانع من فعلهما، لا أنه شرط في وقوع الطاعة أو المعصية على الصفة المؤثّرة في الاستحقاق، فكيف يتأخّر الاستحقاق لأجلهما، وكيف يشرط[٢٥٥] ذلك في ثبوت الاستحقاق بهما في الحال؟

وإن عنوا بذلك أنه لا يحسن من الحكيم أن يجازيه عليهما[٢٥٦] إذا كان التكليف قائمًا على المكلّف، قيل لهم: إنه ينبغي أن يقال: إنه لا يحسن أن يجازيه بهما[٢٥٧] كلّ الجزاء، لأن التكليف لا يصحّ أن يجامع كلّ الجزاء، لأن عند الإثابة على بعض

---

٢٤٢ إن الله: إنه، ج.
٢٤٣ كثيرة: كثير، ج.
٢٤٤ يتبين: يبين، ا.
٢٤٥ به: –، ب ج.
٢٤٦ أو الراحة: والراحة، ج.
٢٤٧ لثواب: بثواب، ج.
٢٤٨ من ما يستحق: من المستحق، ا؛ ما ستحق، ج.
٢٤٩ بنسيئة: نسيئة، ا ب.
٢٥٠ والعقاب: –، ج.
٢٥١ عليه: –، ا.
٢٥٢ والعقاب: أو العقاب، ا ب.
٢٥٣ الندم من بعد المعصية: الندم من بعد، ب؛ الذم من بعد المعصية، ج.
٢٥٤ أو المعصية بعد الطاعة هو: المعصية بعد الطاعة فهو، ج.
٢٥٥ يشرط: يشترط، ا.
٢٥٦ عليهما: عليها، ب.
٢٥٧ بهما: –، ج.

الطاعات يصير المكلّف ملجأً إلى غيرها من الطاعات، ولأن من شرط الإثابة الخلوص على ما تقدّم، ومن شرط التكليف شوب المنفعة بالمضرّة والسرور بالغمّ، وكذلك[٢٥٨] الجزاء على المعصية يلجئه إلى ترك المعاصي. فإن عنوا هذا الوجه فصحيح، لكنه مانع من إيصال المستحقّ بعد ثبوت الاستحقاق. فأما تعجيل بعض العقاب كالحدود وتعجيل بعض الثواب، كتعظيم المؤمن ونصرته على الأعداء، فذلك كالمشاهد بمجامعته للتكليف. ولأن في تأخير كلّ الجزاء لطفًا للمكلّف في أن يفعل الطاعة لوجوبها[٢٥٩] ويترك القبيح لقبحه، وتعجيل ذلك أيضًا يُبطل قول من يفسّر الموافاة بأنه لا يثبت الاستحقاق بهما إلا بأن يوافي بهما الموت أو الآخرة.

فأما من يشرط في الاستحقاق في الحال[٢٦٠] الموافاة[٢٦١]، ويفسّره بأن يكون معلوم الحكيم أنه لا يندم[٢٦٢] عليها أو لا يعصي بعدها، فإن عني به أن الرحيم الحكيم[٢٦٣] لا يجازيه بهما إلا إذا وافى[٢٦٤] بهما الموت أو الآخرة رحمةً منه للعبد لما ذكرناه فهو صحيح، وإن[٢٦٥] عني به كلّ الجزاء. فأما إن جعل العلم مانعًا من الاستحقاق لم يصحّ، لأن المانع هو نفس الندم[٢٦٦] أو وجود المعصية. وأما كون العالم عالمًا فلا يشترط في الاستحقاق، كما لا يشترط في استحقاق المدح والذمّ.

## باب في جواز زوال المستحق من الثواب والعقاب بعد وجود سببهما

يدلّ على ذلك أنهما يستحقّان كاستحقاق المدح والذمّ على أسبابهما على وجه واحد على ما تقدّم، فكما أن المدح يستحقّ بالإحسان إلى الغير فيزول بإساءة كبيرة، ويزول استحقاق الذمّ بإساءة يسيرة متقدّمة بإحسان كثير، فكذلك[٢٦٧] هذا في الطاعة والمعصية. وكما أن[٢٦٨] الندم على الإحسان إلى الغير لأنه إحسان يحبطه ويزيل[٢٦٩]

---

٢٥٨ وكذلك: + كل، ب.
٢٥٩ لوجوبها: لوجهها، ا ب.
٢٦٠ في الحال: للحال + (حاشية) خ في، ب.
٢٦١ الموافاة: للموافاة، ج.
٢٦٢ يندم: يندمي، ج.
٢٦٣ الرحيم الحكيم: الحكيم، ا ب، + (حاشية) خ الرحيم، ب.
٢٦٤ وافى: وفى، ا.
٢٦٥ وإن: إن، ا.
٢٦٦ الندم: الذم، ب.
٢٦٧ فكذلك: كذلك، ج.
٢٦٨ وكما أن: وكذا، ا ج.
٢٦٩ ويزيل: ويزيله، ا.

استحقاقه، فكذلك الندم على الطاعة لأنها طاعة، والمسقط للثواب هو الندم على الطاعة لأنها طاعة أو المعصية بعدها، لأن الندم على الفعل بعد وجوده يجعله كأنه لم يوجد. والمعصية تؤثّر في استحقاق العقاب كما أن الطاعة تؤثّر في استحقاق الثواب، فمتى اجتمعا في الوجود في وقتين أو في وقت واحد لم يكن أحدهما بأن يؤثّر أولى من الآخر، ويكون الحكم لأعظمهما تأثيرًا في الاستحقاق ويسقط أدونهما استحقاقًا، لأن استحقاقهما متنافٍ على ما نبيّنه[٢٧٠] إن شاء الله تعالى، وإن تساويا في الاستحقاق تمانع الاستحقاقان وتساقطا[٢٧١]، هذا هو حكم العقل، ويكون فاعلهما لا من أهل الثواب ولا من أهل[٢٧٢] العقاب.

وقد ورد السمع بأنه لا يرد عرصة القيامة أحدٌ من المكلّفين إلا وهو يستحقّ لأحدهما. قال الله تعالى ﴿مَن يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ﴾ (٦ الأنعام ١٦) ، فبيّن تعالى أن من يصرف عنه العقاب فقد فاز فوزًا مبينًا[٢٧٣] والفوز هو الظفر بكلّ المطلوب، والمطلوب في الآخرة هو الظفر بثوابه تعالى والخلاص من عقابه. وقال[٢٧٤] تعالى ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (٤٢ الشورى ٧).

والمسقِط للعقاب هو الندم على المعصية لأنها معصية، أو فعل الحسنات. وقد يُسقطُ[٢٧٥] العقابَ وجهٌ ثالثٌ، وهو عفو[٢٧٦] المستحقّ لعقاب العبد وإسقاطه، فإن عقاب المستحقّ قبل العفو حسن. وأما بعد العفو[٢٧٧] والإسقاط فلا تحسن منه معاقبته.

ويحسن منه العفو[٢٧٨] عند شيوخنا البصريين، وقال الشيخ أبو القاسم: لا يحسن منه.

## باب في أنه يحسن العفو عن المستحق للعقاب كافرًا كان[٢٧٩] أو فاسقًا

يدلّ على ذلك أن العقاب حقّ لله[٢٨٠] تعالى على العبد، وفي إسقاطه نفع[٢٨١] للعبد، وليس فيه وجه من وجوه القبح، فوجب أن يحسن، كإبراء الغريم من الدين.

---

٢٧٠ لأن استحقاقهما متناف على ما نبيّنه: فإن استحقاقهما متناف على ما بيّنه، ج.
٢٧١ الاستحقاقان وتساقطا: الاستحقاق أو تساقطا، ج.
٢٧٢ من أهل: —، ا.
٢٧٣ مبينًا: بيّنًا، ا.
٢٧٤ وقال: قال، ا.
٢٧٥ الحسنات وقد يسقط: الحساب وقد سقط، ج.
٢٧٦ وهو عفو: هو عفو، ا؛ عقوبة، ج.
٢٧٧ العفو حسن وأما بعد العفو: العوض حسن واما بعد العوض، ج.
٢٧٨ العفو: العوض، ج.
٢٧٩ المستحق للعقاب كافرًا كان: المستحق للعقاب كافرًا، ا؛ المستحقين للعقاب كافرًا كان، ج.
٢٨٠ لله: الله، ج.

فإن قيل: أليس ذمّ فاعل القبيح حقًّا للعقلاء، وفي إسقاطه نفعٌ[٢٨١] لفاعل القبيح، ولا يصحّ منهم إسقاطه؟ قيل له[٢٨٢]: الجواب الذي أجبنا به نحن في المعتمد هو الصحيح، وهو[٢٨٣] أن في ذلك وجه قبح، لأنه كما أنه حقّ لهم فاستحسانه حقّ عليهم، لأن العقل يقتضي وجوب استحسان ذمّ فاعل القبيح ما لم يندم عليه أو لم[٢٨٤] يأتِ بإحسان أعظم منه، فلا يحسن إسقاطه من حيث فيه إسقاط ما عليهم. وفيه لطف للعقلاء، لأن الذمّ على القبيح يصرفهم عن[٢٨٥] مثله، وتفويت المصلحة جهة قبح[٢٨٦]. فإن قيل: ففي إسقاط العقاب جهة قبح، وهو إسقاط[٢٨٧] حقّ العبد، وهو ذمّ فاعل القبيح، وتفويتُ مصلحتهم، قيل له: إنه تعالى إذا عفا عنه وأسقط العقاب سقط بإسقاطه، والمعصية تجري مجرى الإساءة إليه تعالى، وعفو[٢٨٨] المساء إليه مسقط لذمّه، فذمّ غيره تابع لحقّه في الذمّ، فيسقط تبعًا لسقوط ذمّه، ويصير فاعل الإساءة بعد العفو كأنه لم يفعلها، فيزول عن عقولهم استحسان ذمّه، فلم يكن العفو إسقاطًا لحقّهم، بل مزيلاً لشرط استحقاق ذمّهم، فيتغيّر[٢٨٩] الحكم في استحسانه.

فإن قيل: أليس الشكر حقًّا للمنعِم على المنعَم عليه ولا يصحّ منه إسقاطه عنه؟ قيل له[٢٩٠]: إن أريد بالشكر الاعتراف باللسان فإنه يصحّ إسقاطه عن المنعَم عليه. ألا ترى أنه يحصل فيه وجه قبح في بعض الأحوال فيسقط عن المكلّف، كذكر الله تعالى في[٢٩١] بعض المواضع شكرًا له أو بعض الأحوال؟ فأما[٢٩٢] الشكر بالقلب، وهو توطين النفس على تعظيم المنعِم لأجل النعمة[٢٩٣] والتفرقة بينه[٢٩٤] وبين الذي لم ينعم عليه، ففي إسقاطه جهة قبح، لأن كونه شاكرًا على هذا الحدّ[٢٩٥] حالة يمدح بها، وخلافها نقص له، ففيه

---

٢٨١ نفع: –، ج.
٢٨٢ له: لهم إن، ج.
٢٨٣ وهو: هو، ج.
٢٨٤ أو لم: و لم، ب.
٢٨٥ عن: + فعل، ا.
٢٨٦ جهة قبح: وجه قبيح، ج.
٢٨٧ إسقاط: اسقاء، ج.
٢٨٨ وعفو: وعفوا، ج.
٢٨٩ استحقاق ذمهم فيتغير: استحسان ذمهم فيتغير، ب؛ استحقاق ذمهم فينحر، ج.
٢٩٠ له: لهم، ج.
٢٩١ في: –، ج.
٢٩٢ فأما: وأما، ا.
٢٩٣ لأجل النعمة: لاجل نعمة، ا؛ ولاجل النعم، ج.
٢٩٤ بينه: بين، ج.
٢٩٥ الحد: الوجه، ب ج؛ + (حاشية) خ الحد، ب.

مضرّة عليه، وإسقاط العقاب دفع مضرّة عظيمة عنه، فافترقا. ولأن الشكر على هذا الحدّ هو من باب العلم بالشيء على ما هو به، والعلم لا يمكن تغييره، ولا المنع منه.

فإن قيل: أليس الثواب حقًا للعبد على الله تعالى، ولا يصحّ أن يسقطه العبد؟ قيل له: قد بيّنا في باب الأعواض الوجه في ذلك، وهو أن فيه جهة قبح، لأنه ليس فيه دفع مضرّة عن الله سبحانه ولا فيه نفع له تعالى، وفيه تفويت نفع عظيم عن المسقط، فكان عبثًا، والله تعالى[٢٩٦] رادّ له، فلذلك لم يصحّ إسقاطه. فإن قيل: ففي إسقاط العقاب جهة قبح أيضًا[٢٩٧]، لأن فيه تفويت لطف[٢٩٨] على العبد، لأنه متى علم أنه يحسن أن يعفو عنه فإنه يكون أقرب إلى مواقعة القبيح، قيل له: إنه ليس في استحسان العفو عنه مع توقّعه أن يُفعل به العقاب ولا يُعفا عنه ما يدعوه إلى فعل القبيح، كما أنه ليس في علمه بقبول توبته، لو[٢٩٩] تاب عن المعصية، ما يقتضي تفويت مصلحة عليه لتوقّعه أن يقع في[٣٠٠] العقاب بأن لا يتوب التوبة المسقطة للعقاب.

فإن قيل: أليس قطعه على[٣٠١] العقاب أزجر له عن[٣٠٢] فعل القبيح من تجويزه العفو، وهذا الزجر يفوته باستحسان العفو[٣٠٣]؟ قيل له: يلزمكم على هذا أن يقطع على أنه يعاقب بعد التوبة، لأن هذا القطع أزجر له. فإن قالوا: إن قبول التوبة واجب في الحكمة، وليس كذلك العفو، قيل لهم: إنه لا فرق بين التفضّل والواجب إذا لم يكن[٣٠٤] في كلّ واحد منهما جهة قبح في أنه يخرج من كونه حسنًا أو واجبًا. وعلى أن قبول التوبة عندكم واجب في الجود، لا في العدل، فمتى يمكن فيه جهة قبح على ما تقتضيه علّتكم خرج من كونه جودًا. وأيضًا، فكما[٣٠٥] يجوّز العقل أن يكون القطع على العقاب لطفًا له فإنه يجوّز أن يكون مفسدة أيضًا، كما أن تعجيل العقاب أزجر له، ولم يكن لطفًا لأن[٣٠٦] فيه جهة مفسدة، وهو أن يترك القبيح خوفًا من تعجيل

---

٢٩٦ عظيم المسقط فكان عبثًا والله تعالى: عن المسقط وكان عبثا والله، ج.
٢٩٧ أيضًا: –، ا ج.
٢٩٨ لطف: اللطف، ا.
٢٩٩ بقبول توبته لو: توبته إذا، ج.
٣٠٠ يقع في: يفعل، ب.
٣٠١ على: عن، ب.
٣٠٢ عن: من، ا ج.
٣٠٣ العفو: + عنه، ب.
٣٠٤ لم يكن: كان، ا.
٣٠٥ فكما: وكما، ج.
٣٠٦ لأن: لا أن، ب.

العقاب، كذلك فيما نحن فيه يجوز أن يكون فيه[٣٠٧] مفسدة، وهو أنه إذا قطع على العقاب أن يصير أبعد من أن لا يفعله لقبحه. ومثل هذا لا يمكن فيه القطع من جهة العقل[٣٠٨] بأنه مصلحة، بل يقف على السمع. فإن ورد بكونه لطفًا قيل به، أو بكونه مفسدة قيل به[٣٠٩]. ومما يلزمه[٣١٠] أنه يقول بوجوب الأصلح، ثم لا شيء أصلح للعاصي من العفو عنه وإسقاط عقابه. فإن قال[٣١١]: إن فيه جهة قبح، وهو تفويت المصلحة، أجبناه بما تقدّم.

## باب في تكفير الصغائر بالطاعات وإحباط الطاعات بالكبائر

اعلم أن الصغيرة، إذا أطلقت، أفادت في عرف الدين[٣١٢] كلّ ذنب ينقص عقابه عن[٣١٣] ثواب فاعله أو يساويه في كلّ وقت. وإنما قلنا: في كلّ وقت، لأنه إذا اختلف به الحال، فكان يزيد عقابه على ثوابه أو يساويه في وقت وينقص عنه في وقت، لم يجز إطلاق الوصف فيه بأنه صغير، بل ينبغي أن يقيّد[٣١٤] بتلك الحالة. والكبيرة في مقابلتها هي[٣١٥] ما يزيد عقابها في كلّ وقت على ثواب فاعلها. والفائدة في قولنا: في كلّ وقت، ما ذكرنا. ثم كلّ واحد من الصغير والكبير يُذكر في مقابلة طاعة أو معصية، فيقال: هذا الذنب صغير في مقابلة هذه الطاعة أو في جنب هذه المعصية. ومعناه أنه ينقص عقابها في كلّ وقت عن ثواب تلك الطاعة أو عقاب تلك المعصية. وكذلك إذا قيل: هذا كبير[٣١٦] في جنب هذه الطاعة أو في جنب هذه المعصية، أي يزيد عقابه على ثوابها أو على عقابها في كلّ وقت. وتحدّ الكبيرة في عرف الدين بأنها ما ليس لفاعلها ثواب يساوي عقابها. ومتى أطلق قولنا صغير وكبير فُهم منه هذا[٣١٧] دون المقيّد بمقابلة طاعة أو معصية.

---

٣٠٧ فيه: —، ب ج.
٣٠٨ فيه القطع من جهة العقل: القطع فيه من جهة، ج.
٣٠٩ أو بكونه مفسدة قيل به: —، ج.
٣١٠ الظاهر أن المضمر هو الشيخ أبو القاسم البلخي وأصحابه.
٣١١ قال: قيل، ج.
٣١٢ الدين: الشرع، ا ب ج، + (حاشية) خ الدين، ا ب.
٣١٣ عن: من، ج.
٣١٤ ينبغي أن يقيد: هي ان يتقيد، ج.
٣١٥ هي: هو، ا؛ —، ج.
٣١٦ في جنب ... كبير: —، ج.
٣١٧ وكبير فهم منه هذا: او كبير فهم منه هذا الثاني، ا؛ وكبير فهم منه هذا الثاني، ب.

فأما التكفير فهو خروج الذمّ والعقاب المستحقّين من كونهما مستحقّين بثواب ومدح[٣١٨] لصاحب الصغيرة[٣١٩]، أو ندم عليها. والإحباط هو خروج الثواب والمدح المستحقّين عن كونهما مستحقّين بعقاب وذمّ أكثر منهما لفاعل الطاعة، أو ندم عليها. وعندنا لا يجوز أن يجتمع الاستحقاقان لمكلّف واحد، فلا بدّ من إحباط أو تكفير. وعند المرجئة يجتمعان له، ولذلك[٣٢٠] قالوا: إن المؤمن لا يجوز أن يكفر، لأنه لا يمكن أن لا[٣٢١] يوصل إليه ثواب إيمانه، وقالوا: إن الكافر لا يصحّ أن يكون له طاعة لهذا المعنى.

والدليل على أنه لا بدّ من التكفير والإحباط[٣٢٢] في الطاعات والمعاصي إذا اجتمعت أن استحقاق الثواب أو العقاب[٣٢٣] لا بدّ أن يدخل في ضمنه حسن[٣٢٤] فعلهما، وما يستحيل وجوده لا يصحّ أن يقال يحسن فعله، فلا يصحّ أن يقال: يستحقّ فعله. وإنما قلنا: إنه يستحيل وجودهما، لأنّا بيّنا أنهما يستحقّان دائمين، فلا يصحّ أن يقال: إنهما يفعلان[٣٢٥] في وقتين، وفعلهما في وقت واحد لا يصحّ لتنافي صفاتهما. يبيّن[٣٢٦] هذا أن الثواب يستحقّ على جهة التعظيم والعقاب على جهة الاستخفاف، والاستخفاف والتعظيم للواحد[٣٢٧] من جهة واحدة يتنافى. وإنما قلنا: إن جهة استحقاقهما واحدة، لأن الطاعة لله تعالى تجري مجرى الإحسان إليه تعالى، والمعصية تجري مجرى الإساءة، ومن أساء إلى غيره بأن كسر قلمه مثلاً، ثم وجده في برّيّة قد أشفى على الهلاك من عطش، فشاطره ماءً كان أعدّه لنفسه فأحياه به، فإنه لا يحسن منه أن يذمّه على كسر قلمه، ولا علّة في ذلك إلا أنه استحقّ عليه[٣٢٨] بما فعله من الإحسان إليه مدحًا أعظم من ذمّ كسر قلمه. ويستحقّان في كلّ وقت، وتعظيمه والاستخفاف بمن أحسن إليه

---

٣١٨ ومدح: أو مدح، ا ج.
٣١٩ الصغيرة: الصغير، ا ب ج.
٣٢٠ ولذلك: وكذلك، ج.
٣٢١ أن لا: أن، ا ج؛ –، ب.
٣٢٢ التكفير والإحباط: الإحباط والتكفير، ج.
٣٢٣ أو العقاب: والعقاب، ا.
٣٢٤ حسن: حنس، ج.
٣٢٥ يفعلان: يفعلا، ج.
٣٢٦ يبين: بين، ج.
٣٢٧ للواحد: –، ب.
٣٢٨ في ذلك إلا أنه استحق عليه: لذلك الا انه استحق، ج.

وأساء يتنافى إذ[330] الجهة واحدة، والعلم بذلك ضروري، فسقط الأقلّ بالأكثر، وإذا[330] لم يجز أن يستحقّ ذمّه بعد الإحسان فأولى أن لا يستحقّ الإضرار به.

ومن وجهٍ آخر، وهو أنّا بيّنا أن كلّ واحد من الثواب والعقاب يُستحقّ خالصًا، أما الثواب فمن المضارّ والغموم، وأما العقاب فمن الراحة والسرور، فاستحال فعلهما في وقت واحد من هذه الجهة[331] أيضًا، فإذن لا بدّ من الإحباط والتكفير.

والسمع موافق لحكم العقل، قال الله تعالى ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (١١ هود ١١٤)، فإذهابها بعد ما ذهبت بأنفسها ليس إلا إذهاب استحقاقها، فتصير كأنها كانت موجودة فذهبت، وقال تعالى في المعاصي ﴿لاَ تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ إلى[332] قوله ﴿أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ تَشْعُرُونَ﴾ (٤٩ الحجرات ٢) ، وقال تعالى ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (٣٩ الزمر ٦٥) وحبوط عمله وكونه خاسرًا بعد أعماله[333] ليس إلا بطلان ثوابه. وقال تعالى ﴿لاَ تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ (٢ البقرة ٢٦٤) وقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلاَ تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (٤٧ محمد ٣٣) وإبطالها بعد ما بطلت بأنفسها ليس إلا إبطال ما يستحقّ بها.

فإن قيل: أليس يقال فيمن عمل عملاً لا يستحقّ به أجرًا أنه[334] أحبط عمله وأبطله؟ فما أنكرتم أن يكون المراد بهذه الآيات هذا المعنى، أي: لا تأتوا[335] بأعمال لا تستحقّون بها أجرًا؟ قيل: ليس يخلو الخصم إما أن يقول: المراد بالأعمال المذكورة في الآيات الأعمال المتقدّمة على الشرك وعلى غيره من المعاصي[336]، أو يقول: المراد به نفس الشرك ونفس المعاصي. فإن قال بالأوّل فهو قولنا، ولا يمكن أن يقال: بطلت، إلا بالطريقة التي[337] ذكرناها. وإن قال بالثاني لم يصحّ تأويله في مثل قوله تعالى[338] ﴿لاَ تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾، لأنه ذكر عملين[339]، الصدقة والمنّ بعدها، فلم يصحّ

---

٣٢٩ بمن أحسن إليه وأساء يتنافى إذ: من احسن اليه واساء يتنافى اذا، ج.
٣٣٠ وإذا: إذا، ج.
٣٣١ الجهة: الجملة، ا.
٣٣٢ إلى: + ان، ا.
٣٣٣ بعد أعماله: —، ب.
٣٣٤ أنه: مكرر في ب.
٣٣٥ تأتوا: يأتون، ب ج.
٣٣٦ من المعاصي: —، ا.
٣٣٧ التي: الذي، ب.
٣٣٨ تعالى: —، ا ب.
٣٣٩ عملين: عمل، ب.

أن يقال المراد بها نفس المنّ والأذى وأنهما[٣٤٠] باطلان. فأما الشرك وسائر المعاصي فوصفها بأنها أعمال باطلة على المعنى الذي قاله[٣٤١] الخصم باطل، لأنه ليس للشرك ولا لغيره من القبائح جهتان، جهة متى فعل عليها استحقّ بها أجرًا، وجهة أخرى متى فعل عليها استحقّ عقابًا، فيصحّ قوله. ولأنه تعالى زجر بهذه الآيات عن فعل الشرك والمعاصي، فلا بدّ من حملها على معنًى يصحّ أن يكون زجرًا. وما يقوله الخصم ليس فيه زجر عنها.

فإن قيل: أليس الكافر يستحقّ الأعواض بالأمراض والعقاب بالكفر، فيستحقّ المنافع والمضارّ في حالة واحدة، فما أنكرتم من مثله في الثواب والعقاب؟ قيل له: إن الجهات هناك غير متّحدة، لأنه يستحقّ المنافع بفعل الله تعالى فيه والمضارّ بفعله. وعلى أن أبا علي يقول بتحبّط أعواضه بعقابه، والصحيح ما ذكرناه، وهو قول أبي هاشم وأصحابه[٣٤٢]. فإن قيل: أليس الكافر يستحقّ على ولده التعظيم والشكر، والذمّ والاستخفاف بكفره؟ فكذلك[٣٤٣] هذا في الثواب والعقاب. قيل له: الجهات هناك[٣٤٤] غير متّحدة، لأنه يستحقّ التعظيم لإحسانه إلى ولده، والاستخفاف لمعصيته الله[٣٤٥] تعالى. والشيخ أبو علي يقول بتحبّط تعظيمه لإحسانه إلى الولد بمعصيته، والصحيح ما ذكرناه، وهو قول أبي هاشم وأصحابه[٣٤٦].

فإن قيل: بماذا يقع الإحباط والتكفير، أبالثواب أو بالعقاب؟ قيل له:[٣٤٧] بالمستحقّين بالطاعة والمعصية[٣٤٨]، لأنهما اللذان يظهر فيهما التنافي في وقت واحد لما بيّناه. وسنبيّن[٣٤٩] أيضًا أنه لا بدّ في الإحباط والتكفير من موازنة، وذلك لا يصحّ إلا في المستحقّين. وحكى قاضي القضاة عن أبي علي أنه يقع بين الطاعة والمعصية، وعن ابن الإخشاد أنه يقع بين الفعل وأحد المستحقّين. والصحيح هو الأوّل، لأن الطاعة والمعصية توجدان في وقت [واحد] فتجتمعان في الوجود، وكذلك الفعل وأحد

---

٣٤٠ وأنهما: فانهما، ب.
٣٤١ الذي قاله: مكرر في ج.
٣٤٢ وأصحابه: –، ب.
٣٤٣ بكفره فكذلك: بكفره وكذى، ا؛ بكفر فكذا، ج.
٣٤٤ هناك: هنالك، ج.
٣٤٥ لمعصيته الله: لمعصية لله، ج.
٣٤٦ وأصحابه: –، ب
٣٤٧ أبالثواب أو بالعقاب قيل له: قيل له بل، ج.
٣٤٨ بالمستحقين بالطاعة والمعصية: بالمستحق بالطاعة والمعصية، ب؛ بالثواب والعقاب، ج.
٣٤٩ بيناه وستبين: بينا وسنبين، ا ج.

المستحقّين، إلا أن يجعلا[٣٥٠] الطاعة والمعصية في حكم الباقي بأن يوجد بعده ما يكون كالمنافي[٣٥١] له من المعصية أو المستحقّ، ومعلوم أنه إنما تجعل الطاعة والمعصية في حكم الباقي[٣٥٢] لأجل بقاء ما يستحقّ بهما، ولولا بقاء ذلك لما[٣٥٣] حكم ببقائهما، ولا بدّ من منافٍ للمستحقّ[٣٥٤] حتّى يحكم بزوالهما[٣٥٥]، فيصير خلافهما خلافًا في عبارة.

## باب في أنه لا بدّ في الإحباط والتكفير من موازنة[٣٥٦]

اعلم أن المستحقَّيْن إذا تقابلا، وأسقط الأكثر منهما الأقلّ، فلا بدّ من[٣٥٧] أن يُسقط الأقلّ من الأكثر ما يقابل الأقلّ، وهذا هو الموازنة. وقال أبو علي رحمه الله[٣٥٨]: بل يَسقط الأقلّ مِن دون أن يُسقط من الأكثر شيئًا، ويجعل سقوط ذلك كلّه، إن كان ثوابًا، عقابًا لذلك المكلّف بالمعصية التي أحبطت الثواب، وإن كان عقابًا فإنه يجعله ثوابًا للمكلّف الذي كفّرت طاعاته معاصيه، ولهذا قال أبو علي: لا يجوز أن يتساوى ثواب مكلّف واحد وعقابه، لأنهما يتحبّطان، وذلك ثواب وعقاب عنده، ومحال أن يستحقّ المكلّف الواحد الثواب والعقاب في حالة واحدة. ولما قال أبو علي أن الإحباط والتكفير يقعان[٣٥٩] بالطاعة والمعصية، ويزول المستحقّ بهما تبعًا، ولا شبهة في أن الطاعة تزيل المعصية كلّها، أو المعصية الطاعة[٣٦٠]، لم تصحّ في ذلك موازنة. وقد بيّنّا من قبل أنه لا بدّ له[٣٦١] من أن يقول ببقاء الطاعة أو المعصية حكمًا لبقاء مستحقّهما، فلا يمنع ما قاله من الموازنة.

وأما الدلالة على أنه لا بدّ من موازنة فهي أنّا بيّنّا أن كلّ واحد من المستحقّين كالمانع للآخر، فإذا أثّر أحدهما في الآخر فكذلك يجب أن يؤثّر الآخر فيه، وهذا

---

٣٥٠ يجعلا: يجعل، ا ج.
٣٥١ الباقي بأن يوجد بعده ما يكون كالمنافي: المنافي بات يوجد بعده ما هو كالمتنافي، ج.
٣٥٢ والمعصية في حكم الباقي: او المعصية في حكم المنافي، ا ب؛ والمعصية في حكم المتنافي، ج.
٣٥٣ ولولا بقاء ذلك لما: ولو لا بقاء ذلك ما، ب؛ فلولا ذلك لما، ج.
٣٥٤ مناف للمستحق: يتنافي المستحق، ج.
٣٥٥ بزوالهما: بزوالها، ب ج.
٣٥٦ في الإحباط والتكفير من موازنة: من موازنة في الإحباط والتكفير، ج.
٣٥٧ من: —، ا.
٣٥٨ رحمه الله: —، ا ب.
٣٥٩ أبو علي أن الإحباط والتكفير يقعان: ان الاحباط والتكفير يقع، ا ب؛ ابو علي ان الاحباط والتكفير يقع، ج.
٣٦٠ الطاعة: للطاعة، ا.
٣٦١ له: —، ج.

هو[٣٦٢] حكم المتمانعين. والذي يدلّ عليه من جهة الشاهد هو أن مَن أحسن إلى الواحد منّا سنين[٣٦٣] ثمّ أساء إليه بإساءة كبيرة، فإنه لا يكون حاله في الذمّ كحال مَن أساء إليه تلك الإساءة من غير إحسان منه إليه. فلولا أن إحسانه السابق أثّر في إساءته لجريا مجرىً واحدًا[٣٦٤] في باب الذمّ، والعلم بالفرق في ذلك بينهما ضروري، فصحّ أن المحسّنات والمقبّحات يؤثّر مستحقّ كلّ واحد منهما في المستحقّ بالآخر[٣٦٥]. وألزمنا نحن أبا علي في[٣٦٦] المعتمد أن يكون مَن عبد الله تعالى[٣٦٧] مائة سنة، ثم زنى أسوأ حالاً ممن كلّف، فزنى في أوّل تكليفه، لأنهما يستويان في استحقاق عقاب الزنا إذا فرضنا تساوي زناهما في المفسدة والمضرّة، وزاد عليه عقاب مَن عبد الله مائة سنة بأنه[٣٦٨] استحقّ بطلان ثواب طاعاته[٣٦٩] عقابًا له، وذلك ظاهر الاستحالة[٣٧٠].

## باب في أن العقاب والذمّ يسقطان[٣٧١] بالتوبة

ينبغي أن نتكلّم في حقيقة التوبة، ثم في صفاتها وشروطها، ثم في وجوبها، ثم في سقوط العقاب بها ثم في أقسامها. فأما حقيقة التوبة فقد قال أصحابنا: هي[٣٧٢] الندم على المعصية لأنها معصية، والعزم على أن[٣٧٣] لا يُعاود مثلها في كونها معصية. وقد دخل في قولنا: معصية، فعل القبيح والإخلال بالواجب، قالوا: فينبغي أن يندم على القبيح لأنه قبيح، وعلى الإخلال بالواجب لأنه إخلال بواجب[٣٧٤]، ويعزم على أن لا يُعاود مثله في القبح وفي كونه إخلالاً بواجب، أو يكره فعل القبيح في المستقبل. فأما الندم فهو غمّ وأسف على أنه لِمَ فعل القبيح وأخلّ بالواجب.

---

٣٦٢ هو: –، ج.
٣٦٣ سنين: سنينا، ج.
٣٦٤ واحدًا: واحد، ا ج.
٣٦٥ المستحق بالآخر: الآخر، ا ب.
٣٦٦ أبا علي في: في أبا علي، ج.
٣٦٧ تعالى: –، ج.
٣٦٨ بأنه: لأنه، ا ب.
٣٦٩ طاعاته: طاعته، ج.
٣٧٠ الاستحالة: للاستحالة، ا.
٣٧١ يسقطان: يسقط، ا ب؛ يسقطا، ج.
٣٧٢ فقد قال أصحابنا هي: فقال اصحابنا، ج.
٣٧٣ أن: أنه، ج.
٣٧٤ بواجب: بالواجب، ج.

قال قاضي القضاة: وهذا قول أبي هاشم. واختلف العلماء في العزم، هل هو جزء من التوبة؟ فقال بعضهم: هو جزء منها، كما قال أبو هاشم، وقال بعضهم: هو شرط فيها حتّى أنه لو مُنع من العزم وندم كان تائبًا[٣٧٥]، وقال بعضهم: الندم وحده هو[٣٧٦] التوبة. وهذا القول عندنا هو الأولى، فإن عزم على أنه يعاود مثلها كشف ذلك عن أنه غير نادمٍ عليها، وإن عزم على أنه لا يعاود مثلها أو غيرها من المعاصي كشف عن تأكّد ندمه عليها، وإن لم يعزم على المعاودة وأن لا يعاود بأن[٣٧٧] كان[٣٧٨] ساهيًا عن المعاصي في المستقبل كان تائبًا.

واحتجّ قاضي القضاة للقول بأن العزم جزء من التوبة فقال: إن التوبة بذلّ للوسع[٣٧٩] في تلافي ما سبق من المعصية، فإذا لم يعزم[٣٨٠] على ترك المعاودة لم يكن باذلاً للوسع في تلافي ذلك[٣٨١]، فلا يكون تائبًا. والجواب: إنا[٣٨٢] لا نسلّم أن من كان ذاهلاً عن المعصية في المستقبل، وندم على الماضي منها[٣٨٣]، أنه لا يكون باذلاً للوسع في التلافي. فأما إذا كان ذاكرًا لمثل المعصية في المستقبل فإن دواعيه إلى الندم عليها، وهي صوارفه[٣٨٤] عن ذلك القبيح، تصرفه عن مثلها في القبح، فلذلك لا ينفكّ عن العزم على ترك المعاودة إلى مثلها، لأن[٣٨٥] الندم لا يكون بذلاً للوسع في تلافيها لو انفكّ من هذا العزم.

ولعلّ مَن ذهب إلى أن العزم شرطٌ للندم في كونه توبة ذهب إلى هذا، وهو أنه متى لم يكن ذاهلاً عن مثل المعصية في المستقبل لا بدّ من أن يكون عازمًا على ترك المعاودة، ومتى لم يكن عازمًا لم يكن تائبًا. فيقال له: إنما لا ينفكّ عن هذا العزم لأن الدواعي[٣٨٦] إلى الندم عليها تدعوه إلى هذا العزم، ومتى لم يعزم كشف[٣٨٧] ذلك عن أنه غير نادم، فلذلك لا يكون تائبًا. غير أن هذا لا يدلّ على أن الندم، لو وُجد وحده

---

٣٧٥ تائبًا: آتيا، ا.
٣٧٦ هو: –، ج.
٣٧٧ على المعاودة وأن لا يعاود بأن: على أن يعاود، ج.
٣٧٨ كان: يكون، ا.
٣٧٩ للوسع: الوسع، ج.
٣٨٠ يعزم: يندم، ا.
٣٨١ في تلافي ذلك: –، ا.
٣٨٢ إنا: –، ب ج.
٣٨٣ منها: –، ج.
٣٨٤ صوارفه: صوارف، ج.
٣٨٥ لأن: إلا أن، ا.
٣٨٦ الدواعي: الداعي، ج.
٣٨٧ كشف: يكشف، ج.

من دونه، لم يكن توبة. وما ينبغي أن يقال، والحال هذه، أن هذا العزم شرط للندم، لأن الشرط للشيء هو الذي يقف عليه ذلك الشيء، وإذا كان الداعي واحدًا إلى فعلين، ولزم أن يكون فاعلاً لهما، لم يصحّ أن يقال أن أحدهما[٣٨٨] شرط للآخر، لأن للعاكس أن يعكس ذلك.

ويمكن أن يحتجّ أيضًا للقول بأن العزم جزء من التوبة، فيقال: إن[٣٨٩] التائب، متى كان عازمًا على المعاودة إلى مثل المعصية، لم يكن تائبًا، فلو لم يكن العزم على أن لا يعاودَ مثلها جزءًا من التوبة لكان العزم على المعاودة فعلاً آخر قرنه بالتوبة، فكان[٣٩٠] كالعزم على فعل المباح لو قرنه بالندم على قبيح ماض[٣٩١]. والجواب أن العزم على المعاودة يكشف عن أنه غير نادم على القبيح لقبحه. يبيّن هذا أن هذا[٣٩٢] العزم قبيح ومن كان مقيمًا على قبيح لم يصحّ أن يكون نادمًا على قبيح لقبحه.

والسمع موافقٌ لما اخترناه، قال الله تعالى ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ[٣٩٣]﴾ إلى قوله ﴿عَسَى اللهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ (٩ التوبة ١٠٢)، فجعل اعترافهم توبة والاعتراف بالذنب لا يخلو من ندم عليه[٣٩٤]، ولم يشرط[٣٩٥] فيه أمرًا آخر. وفي الحديث عنه عليه السلام: الندم توبة، فصحّ ما اخترناه.

## باب في ذكر صفات التوبة

قد بيّنا حقيقة التوبة على الصحيح الذي نختاره. وفي الناس من لم يوجب أن يندم التائب على القبيح لأجل قبحه وعلى الإخلال بالواجب لأنه إخلال بواجب، بل أوجب[٣٩٦] أن يندم عليه لعظمه في القبح، لا لأنه قبيح على الإطلاق. وفيهم من يقول: بل[٣٩٧] يجب أن يندم على القبيح لقبحه ولجنسه، نحو[٣٩٨] أن يندم على الزنا لأنه زنا ولأنه

---

٣٨٨ أحدهما: واحد، ج.
٣٨٩ إن: –، ج.
٣٩٠ فكان: وكان، ا؛ فصار، ج.
٣٩١ ماض: + أو قبيح ماض، ج.
٣٩٢ يبين هذا أن هذا: يبين هذا أن، ا.
٣٩٣ بذنوبهم: + خلطوا، ا.
٣٩٤ فجعل ... عليه: –، ب.
٣٩٥ يشرط: يشترط، ج.
٣٩٦ أوجب: وجب، ا.
٣٩٧ بل: إنه، ا ب.
٣٩٨ نحو: نحوا، ج.

قبيح. وفيهم من يقول بأن يندم عليه لجنسه ولعظمه ولما[399] يختصّ به من الصوارف والزواجر ولما[400] يختصّ به من الدواعي، ويعني بالزواجر الوعيد وبالدواعي الشهوة. وفيهم من يقول: يجب أن يندم عليه لقبحه ولوجه قبحه. وكلّ من قال بقول من هذه الأقوال فإنه يوجب[401] فيما ساواه في الوجه الذي له[402] أوجب أن يندم عليه أن يندم على أمثال ذلك أيضًا، ولا يجعله تائبًا إذا ندم على البعض دون البعض. فأما ما فارقه في ذلك الوجه فإنه، وإن لم يندم عليه، فإنه يكون تائبًا من الأوّل. ومن أوجب أن يندم على القبيح لقبحه فإنه يوجب أن يندم على كلّ قبيح. وسنبيّن من بعد هذا إن شاء الله تعالى القول[403] في هل تصحّ التوبة من ذنب دون ذنب.

فأما الدلالة على أنه يجب أن يندم على القبيح لقبحه فلأن قبح الفعل[404] صارف عن فعله، والعقل ينفّر عنه، والتوبة في معنى الانصراف والإقلاع[405] عن القبيح، فلزم أن يكون الندم[406] عليه للوجه المنفّر عنه. ولأن العلم بأن مَن[407] فعل قبيحًا متجرّدًا عن الوعيد والزواجر والعظم فإنه ينبغي أن يندم عليه هو[408] علم ضروري، ومن اعتبر جنس الفعل[409] أو عظمه أو الزواجر يلزمه[410]، إذا تجرّد عن ذلك[411]، أن يكون فاعل القبيح يعذره العقلاء في فعله ولا يوجبون عليه الإقلاع عنه، وهذا يبعد[412] عند العقلاء. ولأن التوبة تقوم مقام الإخلال بالقبيح إذا دعاه إلى فعله الداعي، ولا شبهة فيمن قويت دواعيه إلى قبيح أنه يلزمه الإخلال به وإن تجرّد عن غير القبيح، فكذلك ما يقوم مقامه من التوبة والإقلاع[413] عنه وجب أن يجب وإن تجرّد عن سائر الوجوه.

٣٩٩ بأن يندم عليه لجنسه ولعظمه ولما: يندم عليه لما، ا ب.
٤٠٠ ولما: لما، ا.
٤٠١ يوجب: يجب، ا.
٤٠٢ له: –، ا ب.
٤٠٣ القول: –، ا.
٤٠٤ القبيح لقبحه فلأن قبح الفعل: القبح لقبحه فلان قبح الفعل، ا؛ القبيح لقبحه فلان قبح العقل، ج.
٤٠٥ في معنى الانصراف والإقلاع: فيما فيمعاني الانصراف والانقلاع، ج.
٤٠٦ الندم: للندم، ج.
٤٠٧ بأن من: عن، ا.
٤٠٨ هو: وهو، ج.
٤٠٩ الفعل: للفعل، ب.
٤١٠ أو الزواجر يلزمه: والزواجر لزم، ا؛ او الزواجر يلزم، ب ج.
٤١١ تجرد من ذلك: تجرد من ذلك يلزم، ا؛ تحرر من ذلك، ج.
٤١٢ يبعد: يتعذر، ج.
٤١٣ والإقلاع: والإقلا، ج.

واحتجّ أصحابنا لأنه[٤١٤] يجب أن يندم على القبيح لقبحه بأن فعل القبيح يجري مجرى الإساءة. ومن أساء[٤١٥] إلى غيره فإنه يلزمه أن يعتذر إليه[٤١٦] لأنه أساء إليه، لا لغير هذا الوجه، فكذلك في فعل القبيح، والإخلالُ بالواجب يجري مجرى فعل القبيح، فلزم الندم عليه لأجل ذلك.

فأما من أوجب الندم على القبيح لقبحه ولوجه قبحه فإن عنى به أنه لا يصحّ أن يكون نادمًا عليه لوجه قبحه إلا وهو نادم عليه لقبحه، ومتى ندم عليه لقبحه، وهو متذكّر لوجه قبحه، فإنه يكون نادمًا عليه لوجه قبحه من حيث لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، فهو ليس بمخالف لنا فيما اخترناه. وإن عنى به أنه[٤١٧]، لو قدّرناه قبيحًا من دون أن يختصّ بوجه قبح فإنه لا يلزمه[٤١٨] الندم، كان باطلاً لما[٤١٩] ذكرناه.

وإذا صحّ هذا لزم فيمن لا يندم على القبيح لقبحه أن لا يكون ندمه توبة صحيحة، وهذا ظاهر فيمن ندم على شرب الخمر لأنه يضرّ بدنه أو خوفًا من عقوبة السلطان عليه، حتّى أنه لولا ذلك لما ترك شربه وإن كان قبيحًا، وكذا هذا في سائر القبائح. فأما من ترك القبيح لخوف النار فيُجرى على هذا الوجه، وهو أنه إن[٤٢٠] تركه لقبحه ولخوف النار على حدّ لو كان قبيحًا [ولا خوف عليه] لتركه أيضًا، كانت توبته[٤٢١] صحيحة، ولو تركه لا لقبحه، بل لولا خوف النار لفعله وإن كان قبيحًا، لم تكن توبته صحيحة.

ثم اختلف العلماء في أنه هل تصحّ التوبة من قبيح دون قبيح؟ فذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنه، متى كان معتقدًا[٤٢٢] في ذلك القبيح أنه حسن، فإنه يصحّ منه أن يتوب من غيره، وإن أصرّ على القبيح الذي يعتقده حسنًا. ولهذا قالوا: إن توبة[٤٢٣] الخارجي عن الزنا توبة صحيحة وإن أقام على الخارجية، لأنه يعتقد فيها أنها الحقّ وأنها واجبة. فأما إذا كان يعتقد قبحه لم يصحّ أن يندم على قبيح دون قبيح، ومتى

---

٤١٤ لأنه: بأنه، ا ب ج.
٤١٥ أن يندم ... أساء: −، ج.
٤١٦ فإنه ... إليه: −، ا.
٤١٧ أنه: أنا، ا ب.
٤١٨ قبح فإنه لا يلزمه: قبح فانه لا يلزم، ب؛ قبيح فانه لا يلزمه، ج.
٤١٩ لما: بما، ا.
٤٢٠ إن: −، ا ب.
٤٢١ توبته: توبة، ج.
٤٢٢ معتقدًا: معتقد، ج.
٤٢٣ توبة: توبته، ج.

تاب منه[٤٢٤] دون غيره لم تصحّ توبته. وذهب أبو علي وأصحابه إلى أن التوبة تصحّ من قبيح دون قبيح، وادّعوا الإجماع على ذلك. وحكى قاضي القضاة مثل مذهب أبي هاشم عن أمير المؤمنين علي[٤٢٥] عليه السلام وعن أولاده كعلي بن موسى الرضا والقاسم بن إبراهيم الرسّي عليهم السلام وغيرهم، كالحسن البصري رحمه الله.

واحتجّ أبو هاشم رحمه الله لقوله بأن[٤٢٦] الندم على القبيح يجب أن يكون لقبحه، فمتى ندم على قبيح لزم أن يندم على كلّ قبيح، لأن الندم في معنى الترك والإقلاع عن القبيح، ومَن ترك شيئًا لعلّة وداعٍ فإنه يجب أن يترك كلّ ما ساواه في تلك العلّة وذلك الداعي. ألا ترى أن من لم يأكل رمّانة لأنها حامضة فإنه يجب أن لا يأكل كلّ[٤٢٧] رمّانة حامضة، وإن كان الفعل في ذلك يخالف الترك، فإن مَن أكل رمّانة لأنها حامضة فإنه لا يجب أن يأكل كلّ رمّانة حامضة.

والذي قاله صحيح، وهو أن من ترك فعلاً لداعٍ فإنه يجب أن يترك كلّ ما يساويه في ذلك الداعي[٤٢٨] ولم يفترقا بوجه. والفرق الذي ذكره شيوخنا في ذلك بين الفعل والترك لا يتبيّن، بل ينبغي أن[٤٢٩] يُجرى الأمر فيهما على سواء، فيقال: ومن فعل فعلاً لعلّة فإنه يجب أن يفعل ما ساواه في تلك العلّة. وما ذكروه من أن[٤٣٠] مَن أكل رمّانة لأنها حامضة[٤٣١] فإنه لا يجب أن يأكل كلّ رمّانة حامضة، فإنما لا يجب ذلك[٤٣٢] لأنه لا[٤٣٣] يكون عند الثانية على الدواعي التي يكون عليها عند أكل الأولى، بل تتناقص شهوته، أو يعرض له[٤٣٤] ما يمنع من أكل الثانية من عدم[٤٣٥] وجدان الثانية أو إعياء أو ضَرَس الأسنان إلى غير ذلك من الصوارف، حتّى لو قدّرناه على الدواعي إلى أكل الثانية على ما كان عليها عند أكل الأولى لزم أن يأكل الثانية. وعلى هذا يكون كلام

---

٤٢٤ منه: عنه، ج.
٤٢٥ علي: –، ج.
٤٢٦ رحمه الله لقوله بأن: لقوله ان، ا ب.
٤٢٧ كل: –، ج.
٤٢٨ الداعي: الدواعي، ج.
٤٢٩ يتبين بل ينبغي أن: يبين بل ينبغي، ج.
٤٣٠ أن: + كل، ا.
٤٣١ لأنها حامضة: لا حامضة، ج.
٤٣٢ لا يجب ذلك: يجب الك، ج.
٤٣٣ لا: –، ا.
٤٣٤ يعرض له: –، ج.
٤٣٥ من عدم: مع عدم، ا؛ من، ج.

أبي هاشم أظهر، غير أن الذي ذكره إنما يتبيّن إذا لم يكن له[٤٣٦] صارف عن القبيح إلا قبحه[٤٣٧] فقط، فإنه لا بدّ من أن يندم على كلّ قبيح.

فأما إذا انضاف إلى بعض القبائح صوارف غير قبحه[٤٣٨]، نحو عظم القبيح، أو كثرة الزواجر، أو استشناع العقلاء له، إلى ما أشبه ذلك، فإنه يجوز أن ينصرف عنه لقبحه ولتلك الصوارف التي يختصّ بها دون غيره، فيندم عليه دون غيره[٤٣٩]. يبيّن هذا أنّا ذكرنا أنه ينبغي أن لا يفارق الفعل في ذلك الترك، ثم إذا جاز أن يفعل قبيحًا دون غيره من القبائح إذا اختصّ بزيادة شهوة[٤٤٠] ولذّة دون غيره، وإن كان يشتهي غيره، كذلك يجب في الصوارف. فعلى هذا تصحّ التوبة من ذنب دون ذنب وإن أوجبنا أن يندم على القبيح لقبحه.

وألزموا أبا هاشم مخالفة الإجماع من وجه آخر، فقالوا: أجمعت الأمّة على أن اليهودي إذا تاب من اليهودية و لم يندم على غصب درهم كان غصَبه في اليهودية أنه تصحّ توبته من اليهودية، ويُجرى عليه أحكام المسلمين. وعلى قوله ينبغي أن لا يسقط عنه عقاب اليهودية، لأنه لم يندم على كلّ قبيح فعَله، وإذا بقي عليه عقاب اليهودية بقي كافرًا، لأن الكافر هو الذي يستحقّ[٤٤١] أعظم العقاب وهو عقاب الكفر، وإذا بقي كافرًا لزم أن لا تُجرى عليه أحكام المسلمين. والتزم أبو هاشم في الجواب بأن عقابه بقي على ما كان، غير أن الشرع علّق إجراء أحكام المسلمين على إظهار[٤٤٢] كلمة الإسلام والتبرّؤ من اليهودية وإظهار الندم عليها. وينبغي أن يقال على ما اخترناه من صحّة التوبة عن بعض الذنوب دون بعض أن يكون ندمه على اليهودية صحيحًا[٤٤٣] بأن يندم عليها لعظمها[٤٤٤] في القبح وعظم استحقاق العقاب بها، وإن لم يندم على غصب الدرهم لبعض الصوارف عن الندم عليه، نحو الاستخفاف بذلك إلى غير ذلك، فيكون الإجماع صحيحًا على صحّة توبته من اليهودية وسقوط عقابها عنه.

---

٤٣٦ يتبين إذا لم يكن له: يبين اذا لم يكن، ج.
٤٣٧ قبحه: لقبحه، ب ج.
٤٣٨ قبحه: قبيحة، ج.
٤٣٩ فيندم ... غيره: — ، ا.
٤٤٠ بزيادة شهوة: بشهوة، ا ب ج، والإضافة عن المنقذ من التقليد لسديد الدين الحمّصي، ج ٢، ص ٩٩.
٤٤١ يستحق: + عليه، ج.
٤٤٢ إظهار: ظاهر، ج.
٤٤٣ صحيحًا: صحيحة، ا ب.
٤٤٤ لعظمها: لفعلها، ج.

فأما ما روي عن علي[٤٤٥] عليه السلام وأولاده وغيرهم فهو محمول على أنهم ذكروا أعلى مراتب التوبة، ولم يعنوا أن التوبة لا تصحّ من[٤٤٦] دونها. يبيّن ذلك أن في كلام أمير المؤمنين عليه السلام[٤٤٧] في التوبة أن الاستغفار درجة العلّيين، وهو اسم واقع على ستّة معانٍ، أوّلها الندم على ما مضى، والثاني العزم على ترك العود إليه أبدًا، والثالث أن يؤدّي إلى المخلوقين[٤٤٨] حقوقهم حتى يلقى الله تعالى أملس ليس[٤٤٩] عليه تبعة، والرابع أن تعمد إلى كلّ فريضة عليك ضيّعتها فتؤدّي حقّها، ومعلوم أنه لو لم يقض ما فاته ولم يُرض خصومه فإن ذلك يكون ذنبًا مستأنفًا، وتوبته الماضية صحيحة إذا[٤٥٠] ندم وعزم على إصلاح أموره[٤٥١] ثم لم يفعل. وأظهرُ من هذا أن في حديثه: والخامس أن تعمد إلى اللحم الذي نبت[٤٥٢] على السحت، فتذيبه بالإحزان حتى يلصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد، وهذا لا شبهة في[٤٥٣] أنه ليس بشرط في صحّة التوبة، بل لو فعل كلّ[٤٥٤] ذلك لكان هو الأولى، ولكانت توبته في[٤٥٥] أعلى مراتب التوبة، والسادس أن تُذيق الجسم مرارة[٤٥٦] الطاعة كما أذقته حلاوة المعصية. ونظير هذا ما ذكره السلف في تفسير قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾ (٦٦ التحريم ٨) قالوا: التوبة النصوح أن يتوب، ثم لا يعاود بعدها[٤٥٧] معصية. والأمر كما قالوا، إلا أنه[٤٥٨] أفضل التوب، لا أنهم قصدوا به أنه إذا عاد إلى[٤٥٩] المعصية بعد التوبة أن توبته الأولى غير صحيحة، فكذلك ما[٤٦٠] روي عن أمير المؤمنين[٤٦١] وغيره.

---

٤٤٥ علي: أمير المؤمنين، ا ب.
٤٤٦ ولم يعنوا أن التوبة لا تصح من: وان لم يعنوا ان التوبة لا تصح، ا؛ ولم يعنوا ان التوبة لا تصح، ب.
٤٤٧ عليه السلام: —، ا ب.
٤٤٨ المخلوقين: المخلوق، ج.
٤٤٩ أملس ليس: ولبس، ج.
٤٥٠ إذا: فإذا، ج.
٤٥١ إصلاح أموره: الإصلاح، ا ب.
٤٥٢ نبت: ينبت، ج.
٤٥٣ في: —، ج.
٤٥٤ كل: —، ج.
٤٥٥ في: —، ب.
٤٥٦ مرارة: مراق، ب.
٤٥٧ يعاود بعدها: يعاود بها، ب؛ يعود بعدها، ج.
٤٥٨ إلا أنه: لأنه، ا ج؛ + هو، ا.
٤٥٩ عاد إلى: عاد، ب؛ عاودوا الى، ج.
٤٦٠ ما: هذا، ا ب.
٤٦١ المؤمنين: + عليه السلام، ج.

وسأل قاضي القضاة نفسه عمّن ندم على قبيح[٤٦٢] لقبحه، ولم يندم على الإخلال بواجب قد كان أخلّ به، أتصحّ[٤٦٣] توبته؟ لأن وجه الندم على ذلك غير متّفق، وأجاب بأن هذا النادم يجب أن يندم على فعل القبيح بأنه تقصير يؤدّي[٤٦٤] إلى العقاب، وهذا يشاركه فيه الإخلال بالواجب، فيجب أن يندم عليه. ولقائل أن يقول: إن[٤٦٥] هذا ترك القول بأنه يجب أن يندم على القبيح لقبحه، فينبغي أن يقال: إن الإخلال بالواجب في معنى القبيح ويجريه العقلاء مجراه، ولهذا يقولون فيمن أخلّ بواجب: بئس[٤٦٦] ما فعل، ومتى كان في معناه إذا ندم على قبيح لقبحه دخل في ندمه ما هو في معناه.

وسأل نفسه أيضًا فقال: أليس[٤٦٧] النبيّ يجتنب الكبائر لقبحها، ثم يجوز أن يفعل صغيرًا، فهلاّ جاز الندم على قبيح دون قبيح؟ وأجاب بأنه[٤٦٨] عليه السلام يجتنب الكبائر لقبحها وكونها منفّرة عنه وليس كذلك الصغائر، وهذا إقرار بأنه إذا[٤٦٩] انضاف إلى القبيح صارف آخر جاز أن ينصرف عنه دون غيره، وإن اشتركا في القبح. وأجاب أيضًا بأنه[٤٧٠] لا يجوز عندنا أن يفعل عليه السلام الصغيرة وهو عالم بقبحها، بل يكون غير عالم به أو كالذاهل عنه، والكبيرة لا يجوز أن يخفى عليه قبحها. وهذا هو الجواب الصحيح.

## باب القول في وجوب التوبة

اعلم أنّا قد ذكرنا من قبل أن الندم يجب على كلّ قبيح وما في معناه[٤٧١]، وأن العلم بذلك ضروري. ولهذا يَعلم وجوبه من لا[٤٧٢] يعتقد استحقاق العقاب به ولا يحفل[٤٧٣] بذمّ العقلاء عليه. وذهب شيوخنا أبو هاشم وأصحابه إلى أن التوبة تجب لأن فيها

---

٤٦٢ على قبيح: لقبيح، ج.
٤٦٣ أتصح: أن تصح، ا ب؛ انه تصح، ج.
٤٦٤ يؤدي: مؤدي، ب.
٤٦٥ إن: –، ا ج.
٤٦٦ بئس: –، ج.
٤٦٧ أليس: –، ج.
٤٦٨ بأنه: أنه، ج.
٤٦٩ إذا: –، ب.
٤٧٠ بأنه: أنه، ج.
٤٧١ معناه: + (حاشية) خ أي الإخلال بالواجب، ا.
٤٧٢ من لا: ولا، ب؛ من أن لا، ج.
٤٧٣ يحفل: + ولا، ج.

دفع الضرر عن النفس، ولهذا قسموا الكلام في التوبة فقالوا: إنها لا يخلو إما أن تكون توبة من كبيرة[474] معلوم كبرها ومعلوم وجودها من المكلّف، فتجب لأن فيها التخلّص[475] من العقاب العظيم، أو تكون توبة من كبيرة[476] لا يأمن كونها واقعة منه، فتلزمه لأن فيها دفع ضرر لا يأمن وصوله إليه. ولا فرق في وجوب دفع الضرر عن النفس بين أن يكون معلومًا وصوله إليه أو مظنونًا، وإما أن تكون توبة[477] من صغيرة، وهذا إنما يعلم في ذنوب الأنبياء عليهم السلام، فلا تجب التوبة عنها من جهة العقل، لأن عقابها ساقط قبل التوبة، فليس فيها دفع ضرر عن النفس معلوم أو مظنون، وإنما تجب من جهة السمع، نحو العمومات الواردة كقوله تعالى ﴿تُوبُواْ إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾ (٦٦ التحريم ٨)، وما روي عن نبيّنا عليه السلام من التشديد[478] في التوبة وعن سائر الأنبياء عليهم السلام على وجه يُعلم أنهم كانوا يعتقدون[479] وجوبها.

وذهب الشيخ أبو علي[480] إلى أن التوبة منها واجبةٌ من جهة العقل والسمع. وهذا هو الصحيح عندنا لما بيّنّاه، ولأنّا اتّفقنا مع أصحابنا أن الواجب، إذا لم يُفعل لوجوبه أو لوجه وجوبه، فإنه لا يقع معتدًّا به، واتّفقنا أيضًا على أن الندم يجب على القبيح لقبحه حتّى يكون[481] معتدًّا به ويسقط به العقاب[482]، فلولا أن وجه[483] وجوبه هو أنه ندم على فعل قبيح لما وجب أن يندم عليه لقبحه، ولوجب[484] إذا ندم عليه لأن فيه عقابًا أن يصحّ ويسقط العقاب، وقد قالوا في مثل هذه الصورة أنه لا يقع معتدًّا به ولا يسقط العقاب، فصحّ أنه الوجه الأصلي في وجوب[485] التوبة.

وقد اختلفوا مثل هذا الاختلاف في المعصية إذا تاب عنها، ثم ذكرها[486] من بعد، هل تجب التوبة عنها، فقال أصحاب أبي هاشم: لا تجب التوبة عنها. وقد ذكرنا نحن في المعتمد أنه إذا تاب عنها فإنه يلزمه الاستمرار عليها وأن لا يرجع عنها، بل لا يندم

---

٤٧٤ كبيرة: كبير، ا ب.
٤٧٥ التخلص: التخليص، ج.
٤٧٦ كبيرة: كبير، ا ب.
٤٧٧ توبة: توبته، ج.
٤٧٨ التشديد: التشدد، ا.
٤٧٩ يعتقدون: يعتدون، ج.
٤٨٠ علي: + رحمه الله، ج.
٤٨١ واتفقنا ... يكون: –، ا.
٤٨٢ ويسقط به العقاب: سقط العقاب به، ج.
٤٨٣ وجه: مكرر في ب.
٤٨٤ ولوجب: ولو وجب، ب.
٤٨٥ الأصلي في وجوب: الأصلح في، ج.
٤٨٦ ثم ذكرها: ثم ذكر، ا ب؛ ثم ثم ذكرها، ج.

على ذلك الندم عليها. فإن ذكرها ثانيًا فإما أن يجد من نفسه الاستمرار عليها وأنه لم يرجع عنها، فذلك لا يكون إلا بتجديد التوبة عنها، وإن لم يجد ذلك[٤٨٧] لزم أن يجدّد التوبة عنها[٤٨٨] لأن المكلّف غير الرسول لا يعلم أنه أتى بالتوبة المقبولة وأنه سقط عقابها عنه، وإن كان يظنّ ذلك، فيلزم تجديدها. ونحن، وإن قلنا أنها[٤٨٩] تجب لقبح الفعل، فإنّا لا ننكر أيضًا أن تجب[٤٩٠] لما يتبع ذلك من سقوط العقاب بها، وإنما يتبيّن[٤٩١] هذا إذا دللنا على أنه يسقط[٤٩٢] العقاب بها[٤٩٣].

## باب في سقوط العقاب بالتوبة

قال قاضي القضاة رحمه الله[٤٩٤]: اتّفق شيوخنا على أنه لا يحسن من المكلّف أن يعاقب التائب، ولو عاقبه بعدها لكان[٤٩٥] عقابه ظلمًا، إلا أن البصريين قالوا: إنما يكون ظلمًا لسقوط العقاب بها، وقال البغداديون: بل لأن قبول التوبة يجب في الجود[٤٩٦]، فلا يحسن بعدها العقاب، ويكون إسقاطه تفضُّلاً، وذهبت المرجئة إلى أنه يحسن من المكلّف أن يعاقب التائب، وإسقاط عقابه منه تفضّل.

ودليلنا على الفريقين أن من أساء إلى غيره، ثم ندم على ذلك وبالغ في الاعتذار إليه، فإنه يقبح منه ذمّه، والعلم بذلك ضروري[٤٩٧]. ألا ترى أن من خالفنا في مذهب وعادانا عليه، ثم ظهر له صحّة مذهبنا، فرجع إليه واعتذر إلينا من عداوته[٤٩٨] إيّانا عليه وبالغ في ذلك وانتقل إلى محبّتنا، فإنّا نستقبح[٤٩٩] ذمّه على كفره السابق وإن عزلنا عن أوهامنا[٥٠٠] ورود الشرع بترك ذمّه، كما نعلم قبح الظلم وإن عزلنا عن أنفسنا ورود الشرع بقبحه؟ ولأن فاعل القبيح لا طريق له إلى التخلّص من الذمّ والعقاب إلا

---

٤٨٧ وإن لم يجد ذلك: فان لم يجد ذلك، ا؛ وان لم يجد ثانيا، ج.
٤٨٨ وإن ... عنها: –، ب.
٤٨٩ أنها: انما، ج.
٤٩٠ أن تجب: انه تجب، ب؛ –، ج.
٤٩١ يتبين: يبين، ب.
٤٩٢ يسقط: سقط، ج.
٤٩٣ وإنما ... بها: –، ا.
٤٩٤ رحمه الله: –، ا ب.
٤٩٥ لكان: كان، ب.
٤٩٦ لأن قبول التوبة يجب في الجود: لأن قبول التوبة يجب في الوجود، ا؛ لا قبول التوبة يجب في الجود، ج.
٤٩٧ ضروري: ضروي، ب.
٤٩٨ عداوته: عداواته، ا.
٤٩٩ فإنا نستقبح: فإنه يستقبح، ج.
٥٠٠ أوهامنا: أنفسنا، ب.

التوبة، إذ لا يمكنه ألاّ يكون فاعلاً له بعد فعله إلا بالندم والمبالغة في الإقلاع، فلو لم يسقط بذلك عقابه لم يكن له طريق إلى[٥٠١] التخلّص منه، فكان لا يحسن تكليفه بعد ارتكابه الكبيرة[٥٠٢]. وإنما قلنا: كان لا يحسن تكليفه، لأن التكليف إنما يحسن تعريضًا للثواب، وإذا[٥٠٣] لم يمكنه التخلّص من عقاب الكبيرة بطل به التعريض للثواب.

فإن قيل: إنه تعالى وعده العفو بعد التوبة، فصار له طريق إلى التخلّص من عقاب الكبيرة، قيل له: ليس يخلو إما أن توجبوا عليه العفو بعد هذا[٥٠٤] الوعد وسقوط العقاب بعد العفو، أو تقولوا[٥٠٥]: يحسن منه العفو ويحسن ألاّ يعفو عنه، فإن أوجبتم العفو نقضتم مذهبكم. وأيضًا، فمتى قلتم بذلك فقد أوجبتم سقوط العقاب بعد التوبة، وهو قولنا، وإن خالفتم في وجه السقوط، فيجب[٥٠٦] أن يترجّح الندم على العفو في وجوب سقوط العقاب به. وإن قلتم: يحسن العفو ويحسن أن لا يعفو، والأولى أن يعفو، لم يكن للمكلّف طريق إلى التخلّص من العقاب، لأنه[٥٠٧] يحسن منه العفو سواءً تاب أو لم يتب[٥٠٨]، وطريق الشيء هو ما لا يمكن الوصول إليه إلا به.

ويمكن أن يحتجّوا فيقولوا: إن مَن قبل الله تعالى توبته وأسقط عقابه[٥٠٩] يُستحقّ عليه شكره تعالى[٥١٠]، فعلمنا أن قبول التوبة تفضّل لأن الواجب لا يُستحقّ به الشكر[٥١١]، والتفضّل هو الذي يستحقّ به الشكر. والجواب أن التفضّل، إذا ثبت له جهة وجوب، فإنه يستحقّ به الشكر. ألا ترى أن الأب يستحقّ الشكر على الولد في التربية، وإن كان ذلك واجبًا عليه، والله تعالى يستحقّ الشكر على الألطاف والثواب، وإن كان ذلك واجبًا عليه؟ فكذا هذا في إسقاط العقاب بعد التوبة. وهذا هو جوابنا للشيخ أبي[٥١٢] القاسم إذا احتجّ علينا بهذا.

---

٥٠١ إلى: –، ج.
٥٠٢ الكبيرة: لكبيرة، ا.
٥٠٣ وإذا: فإذا، ا.
٥٠٤ هذا: –، ج.
٥٠٥ أو تقولوا: وتقولوا، ج.
٥٠٦ فيجب: –، ج.
٥٠٧ التخلص من العقاب لأنه: العقاب لانه، ا ب؛ التخلص من العقاب انه لا، ج.
٥٠٨ يتب: يثبت، ا.
٥٠٩ عقابه: + انه، ج.
٥١٠ تعالى: –، ا ب.
٥١١ فعلمنا ... الشكر: –، ا ب.
٥١٢ أبي: أبو، ج.

وإذا وجب قبول التوبة وجب قبولها من كلّ ذنب، كفرًا كان أو فسقًا، وما رُوي عن بعض[٥١٣] السلف أن قاتل المسلم لا توبة له يجوز أن يعني بذلك أنه لا يتوب لعظم ذنبه وكونه مخذولاً، لا أنه إذا تاب لا تقبل توبته. وحُكي أن هذا كان مذهب الحسن البصري[٥١٤]، فدسّ إليه عمرو بن عبيد مَن سأله فقال: ليس يخلو القاتل إما أن يكون كافرًا أو منافقًا أو فاسقًا، فإن كان كافرًا فقد قال تعالى ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (٨ الأنفال ٣٨) وإن كان منافقًا فقد قال تعالى ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ إلى قوله ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا﴾ (٤ النساء ١٤٥-١٤٦) وإن كان فاسقًا فقد قال تعالى ﴿فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا﴾ (٢٤ النور ٤-٥). فقال الحسن[٥١٥]: ومَن لقّنك هذا؟ فقال: عمرو بن عبيد، فقال: وما أدراك ما عمرو، ورجع عن ذلك.

## باب في أن التوبة تسقط العقاب بنفسها لا بكثرة ثوابها

حكى شيوخنا عن بعض الناس أنها تُسقط العقاب بكثرة الثواب. واستدلّوا على أنها تُسقط العقاب بنفسها بوجوه معترضة ذكرناها في المعتمد. والذي يجب التعويل عليه أن من أساء إلى غيره، ثم بالغ في الندم والاعتذار إليه، فإنه يقبح منه ذمّه، والعلم بذلك ضروري. وليس يصحّ أن يقال: يقبح ذمّه لكثرة استحقاق المدح بالاعتذار، لأن الأمر لو كان كذلك لكان ذلك كالإحسان إليه بعد الإساءة، فكان ينبغي ألاّ يسقط ذمّه في هذا[٥١٦] الاعتذار بكلّ حال، بل يسقط في حال دون حال، وهو إذا كان الاعتذار كثيرًا[٥١٧] أو مساويًا للإساءة كالإحسان، فلما سقط الذمّ بكلّ حال علمنا أنه مسقَط بنفسه. وصحّ بهذا[٥١٨] أن الندم بعد الإساءة يجري مجرى أن لا يفعل القبيح بعد قوّة الدواعي[٥١٩] إلى فعله، ومتى لم يفعله لم يستحقّ عقابًا أصلاً، فكذلك التوبة بعدها.

---

٥١٣ بعض: -، ا.
٥١٤ البصري: -، ا ب.
٥١٥ الحسن: + رحمه، ج.
٥١٦ هذا: -، ج.
٥١٧ كثيرًا: كثيرة، ج.
٥١٨ بهذا: -، ا.
٥١٩ الدواعي: الداعي، ج.

واحتجّ المخالف بأنه لو أسقطت العقاب بنفسها[٥٢٠] للزم أن تُسقط عند المعاينة[٥٢١] وفي الدار الآخرة. والجواب: ولو أسقطته بكثرة الثواب لأسقطته في الدار[٥٢٢] الآخرة بأن يستحقّ بها ثوابًا أكثر من عقابه، فإن قال: إنه لا يستحقّ بها ثوابًا في الآخرة لأنه ملجأ إليها، قيل له: فكذلك لا يستحقّ بها سقوط العقاب لأنه ملجأ إليها، لأنه نادم على معاصيه لا لقبحها.

## باب في ذكر أقسام التوبة

اعلم أنها تختلف بحسب اختلاف أحوال التائب، فإن كان يعلم ذنوبه على التفصيل لزم الندم عليها على التفصيل بأن يعدّها شيئًا فشيئًا ويتوب منها مع غيرها، وإن كان عالمًا ببعضها على التفصيل وعلى الجملة ببعضها لزمه أن يتوب على التفصيل مما يعلم على التفصيل وعلى الجملة مما يعلمه على الجملة، وإن كان عالمًا بها على الجملة فعلى الجملة، لأن التوبة هي بذل الوسع في تلافي ما سبق، ومن بذل الوسع[٥٢٣] الندم على كلّ ذنب صنعه[٥٢٤] مما يعلمه وعلى ما لا يعلمه على التفصيل. وتنقسم التوبة من وجه آخر، وهو الندم على قبيح، أو إخلال بواجب مظنون أو معلوم أو مجوَّز[٥٢٥]، وقد تقدّم القول في ذلك.

فأما كيفية التوبة عن المذاهب الفاسدة، فهي أن يشكّ في كونها فاسدة، ولا يخلّي الله المبطل في اعتقاده من أن يخطر بباله فساده، فيشكّ فيه، ثم ينظر فيما تبيّن له[٥٢٦] فساده، وإن لم يستقلّ[٥٢٧] بنظره فيه استعان بغيره، فإذا تبيّن له فساده[٥٢٨] ندم على ما مضى من اعتقاداته، لأنها كانت قبيحة من حيث كان لا يأمن كونها قبيحة، فإن كان قد أضلّ ناسًا[٥٢٩] بشبهة لذلك الاعتقاد لزمه أن يخبرهم برجوعه عنها، ثم يبيّن لهم

---

٥٢٠ أسقطت العقاب بنفسها: اسقطت العقاب، ا ب؛ سقطت العقاب بنفسها، ج.
٥٢١ المعاينة: المعاقبة، ج.
٥٢٢ الدار: —، ج.
٥٢٣ الوسع: + مع، ا ب.
٥٢٤ صنعه: صنيعه، ج.
٥٢٥ أو مجوز: —، ا ب.
٥٢٦ تبين له: تبين، ا؛ بين، ج.
٥٢٧ يستقل: يستدل، ج.
٥٢٨ وإن ... فساده: —، ب.
٥٢٩ ناسًا: إنسانًا، ا ب.

فسادها أو يُشيع رجوعه عنها بحيث يبلغهم رجوعه عنها[٥٣٠]، أو يكاتبهم بذلك إن كانوا غُيَّبًا عنه.

فأما كيفية التوبة عن الأسباب والمسبَّبات[٥٣١] القبيحة فقد تقدّم القول في ذلك، إذا فعل السبب ولم يوجد المسبب كيف يتوب عنه، وإذا كانت واقعة فالأمر في التوبة عنها ظاهر.

فأما إذا أساء إلى غيره، ثم تاب إلى الله تعالى، هل تصحّ توبته من[٥٣٢] تلك الإساءة إذا لم يعتذر إلى المساء إليه؟ أو إذا اعتذر إليه[٥٣٣] من دون أن يتوب إلى الله تعالى[٥٣٤]، هل يصحّ اعتذاره؟ ذكر قاضي القضاة رحمه الله[٥٣٥] أن اعتذاره يصحّ من دون[٥٣٦] توبة، وتوبته لا تصحّ من دون اعتذار، قال: لأنه يلزمه الاعتذار من الإساءة لأنها إساءة، والتوبة لأنها معصية، وهما وجهان مختلفان، فجاز أن يندم على أحدهما دون الآخر. فأما إذا تاب فإنه يلزمه أن يندم على المعصية لأنها معصية، والإساءة معصية، فلم يصحّ أن يكون نادمًا على أحدهما دون الآخر. قال: ويصحّ أن يكون معتذرًا إلى زيد دون عمرو، لأنه إنما يعتذر إلى زيد لأنه اعتذار[٥٣٧] إليه، والإساءة إليه هي إساءة مخصوصة. وهذا لا يستقيم على أصله في أنه يجب أن يندم على القبيح وعلى كلّ ما ساواه في القبح، فكذلك[٥٣٨] يجب مثله في الإساءة، وإنما يصحّ على طريقتنا في أنه يصحّ الندم على قبيح دون قبيح إذا اختصّ بضرب من الداعي.

---

٥٣٠ عنها: -، ج.
٥٣١ والمسببات: والأسباب، ج.
٥٣٢ من: عن، ب.
٥٣٣ إليه: -، ا ب.
٥٣٤ تعالى: -، ج.
٥٣٥ رحمه الله: -، ا ب.
٥٣٦ دون: غير، ج.
٥٣٧ اعتذار: اعتذر، ج.
٥٣٨ فكذلك: وكذلك، ج.

## باب في أن التوبة إذا أسقطت[٥٣٩] العقاب هل يعود ثواب التائب الذي كان يستحقه قبل المعصية أم لا[٥٤٠]

ذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة رحمهم الله[٥٤١] إلى أنه لا يعود. وحُكي عن أبي القاسم الكعبي رحمه الله[٥٤٢] أنه يعود. وأصحابنا قالوا بأن[٥٤٣] التوبة لا ترفع فعل المعصية وإنما تُسقط عقابها المستحقّ بها. وقد بيّنّا[٥٤٤] أن الصحيح أن ثواب الطاعة يسقط بطريق الموازنة، ويؤثّر كلّ واحد منهما في الآخر، وإنما تُسقط التوبة من الكبيرة الزائد على ثواب فاعلها، فأما المتقابلان من المستحقّين قبل التوبة فقد تساقطا، فلم تؤثر التوبة في إسقاط عقاب ساقط، فبقيا[٥٤٥] متساقطين فلم يُتصوّر عوده بالتوبة[٥٤٦]. وهذا هو الجواب لمن يحتجّ لأبي القاسم بأن التوبة تُسقط عقاب المعاصي السالفة كلّها[٥٤٧]، فلزم أن يعود الثواب، لأنّا بيّنّا أنها إنما تُسقط الثابت دون الساقط، فلا يعود الساقط.

واحتجّوا لأبي القاسم بأن مَن أحسن إلى غيره، ثم أساء[٥٤٨] إليه بإساءة كبيرة، ثم اعتذر إليه، فإنه لا يكون حاله كحال مَن أساء إليه من غير أن يتقدّم عليها إحسان، ثم اعتذر إليه، فلولا أن مدحه[٥٤٩] الأوّل قد عاد بالاعتذار لاستوت حالهما[٥٥٠]. والجواب عن هذا يبين إذا ذكرنا ما نختاره في هذا الباب. والذي[٥٥١] نختاره أن الثواب الساقط بما يُقابله من العقاب المستحقّ بالكبيرة لا يعود، كما قاله شيوخنا البصريون، لكنه تعود طاعاته السالفة قبل المعصية مؤثّرة[٥٥٢] في استحقاق المدح والثواب في المستقبل. والذي

---

٥٣٩ أسقطت: سقطت، ج.

٥٤٠ الذي كان يستحقه قبل المعصية أم لا: الذي كان يستحقه قبل المعصية، ا ب؛ الذي الذي كان مستحقا قبل المعصية ام لا؛ ج.

٥٤١ رحمهم الله: –، ا ب؛ رحمهم، ج.

٥٤٢ رحمه الله: –، ا ب.

٥٤٣ وأصحابنا قالوا بأن: واحتج اصحابنا فقالوا ان، ج.

٥٤٤ بينا: ثبت، ب.

٥٤٥ فبقيا: فيبقيا، ج.

٥٤٦ بالتوبة: في التوبة، ج.

٥٤٧ كلها: –، ج.

٥٤٨ أساء: –، ج.

٥٤٩ ثم اعتذر إليه فلولا أن مدحه: ام اعتذر اليه فلولا ان مدح، ج.

٥٥٠ حالهما: حلافهما، ا.

٥٥١ والذي: فالذي، ا.

٥٥٢ مؤثرة: مؤثر، ب.

يُنصر به[٥٥٣] هذا القول هو أن تأثير الطاعة والمعصية هو في الاستحقاق في كلّ وقت في المستقبل لا إلى غاية، فمتى وُجدت المعصية الكبيرة بعد الطاعة تقابل المستحقّان من الثواب والعقاب، فتساقط المتساويان منهما وثبت الزائد من العقاب مستحقًا عليه، وما تساقط من المستحقّين تمانعا في المستقبل، وبقيت المعصية مؤثّرة في أن يستحقّ بها الزائد على الثواب الساقط، فإذا طرأت التوبة على المعصية وهي[٥٥٤] مسقطة للعقاب الزائد على الثواب الساقط ومزيلة لممانعة عقابها للطاعة من أن[٥٥٥] تؤثّر في الاستحقاق في المستقبل عادت الطاعة مؤثّرة في الاستحقاق في المستقبل[٥٥٦]. وعلى هذا يخرج الجواب عمّا ذكره الشيخ أبو القاسم رحمه الله[٥٥٧] فيمن اعتذر بعد الإساءة إلى مَن سبق إحسانه إليه لأنه إنما فارق مَن لم[٥٥٨] يتقدّم له إحسان إليه، لا لأنه[٥٥٩] عاد مدحه المستحقّ من قبل الساقط لاستحقاق[٥٦٠] الإساءة، بل لأنه زال المانع من تأثير إحسانه السابق، فأثّر في المدح في المستقبل، وليس للمسيء[٥٦١] إليه من غير إحسان [تأثير] فيؤثر في المدح في المستقبل[٥٦٢]، فافترقا.

وإنما قلنا أن التوبة تسقط الزائد من العقاب وممانعة الطاعة لأنهما التأثيران الباقيان للمعصية. والتوبة تجعل المعصية كأنها لم تقع، فتزيل كلّ تأثير ثابت، وذلك هو الزائد، والممانعة دون الساقط بالثواب المقابل.

فإن قيل: فما قولكم[٥٦٣] إذا لم يعتذر إليه، بل أحسن إليه بإحسان يزيد مدحه على ذمّ إساءته: أيعود[٥٦٤] إحسانه المتقدّم على الإساءة مؤثّرًا في المدح في المستقبل؟ قيل له: لا، والفرق[٥٦٥] بينه وبين التوبة أن التوبة مسقطة بنفسها للمعصية التي هي في حكم الثابت. فأما الإحسان فإنه يُسقط تأثير الإساءة بواسطة استحقاق المدح به[٥٦٦]، فمتى

---

٥٥٣ ينصر به: ينصره، ج.
٥٥٤ وهي: فهي، ج.
٥٥٥ لممانعة عقابها للطاعة من أن: لممانعته للطاعة من ان، ا؛ لممانعتهما للطاعة من ان لا، ج.
٥٥٦ عادت ... المستقبل: -، ج.
٥٥٧ رحمه الله: -، ا ب.
٥٥٨ لم: -، ج.
٥٥٩ لا لأنه: لا أنه، ا.
٥٦٠ قبل الساقط لاستحقاق: الساقط باستحقاق، ج.
٥٦١ للمسيء: للمساء، ب ج.
٥٦٢ وليس ... المستقبل: -، ا.
٥٦٣ قولكم: + فيما، ا.
٥٦٤ أيعود: يعود، ج.
٥٦٥ لا والفرق: الفرق بين، ج.
٥٦٦ به: -، ج.

تقابل المستحقّان وتساقطا لم تصر الإساءة كأنها لم تقع، بل بقيت[٥٦٧] مؤثّرة فيما كانت مؤثّرة فيه من قبل، فلم تزل ممانعتها للاستحقاق السابق من[٥٦٨] تأثيره في المستقبل، فلم يعُد تأثيره في المستقبل في استحقاق المدح بخلاف التوبة على ما بيّنّا.

فإن قيل: يلزمكم على ما ذكرتم أنه إذا عصى ثم أطاع وتساقط المستحقّان، ثم ندم على الطاعة، أن يعود عقاب المعصية الأولى على الحدّ الذي ذكرتموه في التوبة عن المعصية، قيل له: كذلك نقول فالإلزام مندفع. فإن قيل: فما قولكم إذا كانت المعصية صغيرة وتاب منها، أيسقط عقابها بهذه التوبة أم لا؟ قيل له: إن عقاب الصغيرة ساقط بثواب فاعلها، فلا يُتصوّر سقوطه بالتوبة، وإنما تؤثّر هذه التوبة في استحقاق الثواب بها وفي إزالتها ممانعة الطاعة من أن تؤثّر في استحقاق الثواب المقابل لاستحقاق الصغيرة.

والذي اخترناه هو قول بين القولين، فيمكن أن يقال: إن عنى شيوخنا أنه لا يعود ثوابه الساقط بإزاء[٥٦٩] العقاب فهو صحيح، وإن عنى الشيخ أبو القاسم بأنه يعود ثوابه ما عنينا[٥٧٠] فهو صحيح[٥٧١].

## باب الكلام في الوعيد السمعي

اعلم أن أكثر ما ذكرناه مما يدلّ عليه العقل في الوعيد فقد قرّره السمع، فينبغي[٥٧٢] أن نذكر الآن ما يدلّ عليه السمع خاصّة. والكلام في ذلك يكون فيما يفعله[٥٧٣] تعالى قبل إيصال الثواب والعقاب نحو الإفناء والإعادة، ثم ما يفعله قبل أن يُدخل المكلّفين الجنّة والنار[٥٧٤]، ثم الكلام في أن العقاب لا انقطاع له.

---

٥٦٧ بقيت: تصير، ج.
٥٦٨ من: –، ج.
٥٦٩ بإزاء: بازء، ج.
٥٧٠ ثوابه ما عنينا: ثواب ما عنيناه، ب.
٥٧١ وإن عنى الشيخ ... صحيح: –، ا.
٥٧٢ فقد قرره السمع فينبغي: قد قرره السمع فينبغي، ا؛ فقد قرره السمع وينبغي، ج.
٥٧٣ يفعله: + الله، ج.
٥٧٤ والنار: أو النار، ا.

## باب القول في الفناء

اعلم أن التكليف لا بدّ له من نهاية، إذ لا يصحّ اجتماع التكليف والجزاء عليه لما تقدّم. وكان يصحّ من جهة العقل أن ينهيه الله تعالى بالنوم وإزالة العقل فأجرى تعالى العادة بإنهائه بالموت في الغالب، وقد ينهيه بإزالة العقل، ثم يعقّبه الموت. ثم أخبر تعالى بأنه[٥٧٥] يُفني الخلق بقوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (٥٥ الرحمن ٢٦) واختلف العلماء في هذا[٥٧٦] الفناء، فذهب أكثرهم إلى أنه يُعدمهم، ثم يُوجدهم[٥٧٧] ثانيًا وهو الإعادة، وقال بعضهم: بل يميتهم ويفرّق أجزاءهم، ثم يُعيدهم إلى الحياة، وهذا القول محكيّ عن[٥٧٨] الجاحظ.

ثم اختلف الأوّلون في كيفية[٥٧٩] إعدامها، فحُكي عن النظّام أنه يعدمها بأن لا يفعل إحداثها، قالوا: لأن عنده الأجسام إنّما تبقى لأن فاعلها يفعل إحداثها وقتًا بعد وقت، فإذا لم يُحدثها عدمت. وحُكي عن أبي الهذيل أنه تعالى يُفنيها بأن[٥٨٠] يقول لها: افنيْ، فتفنى كما يقول لِفعله ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٢ البقرة ١١٧ وغيرها). وحُكي عن بشر أنه يفنيها بأن لا يفعل بقاءها، لأن عنده أن الباقي يبقى ببقاء كما يقوله أبو القاسم الكعبي[٥٨١]، غير أن بشرًا يقول: يفعل تعالى البقاء لا في محلّ، وأبو القاسم يقول: يفعله في الباقي. وعن أبي الحسين الخيّاط أنه يُعدمها ابتداءً كما أوجدها ابتداء، وذهب إلى أن الإعدام مقدور للقادر[٥٨٢] كما أن الإيجاد مقدور للقادر[٥٨٣]. وقال أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما[٥٨٤] أنه تعالى يُفنيها بمعنى يوجده لا في محلّ وذلك المعنى ضدّ لها، ثم اختلفا فيما بينهما[٥٨٥] هل يصحّ أن يُعلم إثبات الفناء بدليل العقل أم لا بدّ من ورود السمع في أنه تعالى يُفنيها، ثم يُعلم بدليل العقل أنه لا بدّ من فناء، والأوّل قول أبي علي، والثاني قول أبي هاشم وأصحابه.

---

٥٧٥ بأنه: أنه، ا.
٥٧٦ هذا: –، ج.
٥٧٧ ثم يوجدهم: يوجحورهم، ج.
٥٧٨ عن: + ابن، ج.
٥٧٩ كيفية: كيفة، ج.
٥٨٠ بأن: وبأن، ج.
٥٨١ الكعبي: العكبي، ج.
٥٨٢ للقادر: القادر، ب.
٥٨٣ للقادر: القادر، ا ب.
٥٨٤ وأصحابهما: + الى، ج.
٥٨٥ بينهما: بينها، ج.

والأصحّ عندنا من هذه الأقاويل[٥٨٦] ما حكي عن الجاحظ. أما قول النظّام فقد حمله أصحابنا على أنه تعالى يوجدها ساعة فساعة مثل إيجاده إيّاها عن عدم، ثم أبطلوه بأنه ينبغي أن يصحّ أن يوجدها في الوقت الثاني من وجودها في أيّ موضع شاء، فيوجد ما ببغداد بالبصرة، وهذا يؤدّي إلى أن يكون زيد ببغداد في هذا الوقت، ثم يكون بالبصرة في الوقت الثاني ولا يفتقر في كونه بالبصرة إلى قطع مسافة. وذكرنا نحن في المعتمد أنه يجوز أن يذهب[٥٨٧] النظّام إلى مثل ما يذهب إليه الفلاسفة[٥٨٨] من أن الباقي يبقى لبقاء المؤثّر في وجوده وإنما يعدم بعدمه، فيقول ببقاء الأجسام لبقاء فاعلها لا أنه يُحدثها ساعةً فساعة. فإن ذهب إلى هذا قلنا: إنما يمكن الفلاسفة أن يقولوا بهذا لأنهم اعتقدوا أن ذات الباريء تعالى موجبة وأن أفعاله كالأحكام الموجَبة عن عللها، وقد بيّنّا فيما تقدّم أن ذاته تعالى قادرة مؤثّرة على جهة الصحّة، ففِعله إذا بقي لم يبق لبقاء ذاته. ألا ترى أنه يخرج عن الصفة المؤثّرة في وجوده والفعل باقٍ؟ فلو بقي الفعل لبقاء فاعله لبقي لبقائه على الصفة المؤثّرة في وجوده، وهو كونه مريدًا لوجوده، وإذا[٥٨٩] لم يعدم لخروجه عن كونه مريدًا بطل قوله: إنما يبقى لإحداثه له ساعة فساعة.

وأما قول أبي الهذيل فساقط بأن يقال له: أتجعل المؤثّر في وجود الشيء هو قوله: كن، أو يوجده عند قوله: كن، بقدرته وإرادته لحدوثه؟ فإن قال بالأوّل لزمه أن لا يحدث كن إلا بكن أخرى ويؤدّي إلى ما لا نهاية له[٥٩٠] من الحوادث، وكان يجب إذا قال أحدنا للجسم: كن، أن يوجد المؤثّر إذ المؤثّر في وجوده يصحّ[٥٩١] وجوده منه. وإن قال بالثاني قيل له: فينبغي أن يكون قوله: كن، عبثًا إذ[٥٩٢] لا تأثير [له] في وجوده، ولأنه[٥٩٣] مخاطبة للمعدوم، ولأنه لا يكوّن نفسه فأمره[٥٩٤] به عبث. وقد بيّنّا فيما تقدّم تأويل قوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (١٦ النحل ٤٠).

---

٥٨٦ الأقاويل: الأقايل، ب؛ –، ج.

٥٨٧ يذهب: + اليه، ج.

٥٨٨ الفلاسفة: الفلاسفسة، ب.

٥٨٩ وإذا: فإذا، ج.

٥٩٠ ويؤدي إلى ما لا نهاية له: ويؤدي الى ما لا نهاية، ب؛ او يؤدي الى ما لا نهاية له، ج.

٥٩١ يصح: فصح، ج.

٥٩٢ إذ: إذا، ج.

٥٩٣ ولأنه: ولا، ج.

٥٩٤ فأمره: وأمره، ج.

وأما قول بشر والكعبي فقد بيّنّا فيما تقدّم أن الباقي يبقى لما يرجع إليه، لا لبقاء، فسقط ما بنوا عليه. وليس لأحد أن يقول: إن للجسم شرطًا في وجوده يحتاج إليه في بقائه، فمتى عدم ذلك الشرط فني، لأنه لا يُعقل[٥٩٥] له شرط في وجوده. فأما الكون فهو[٥٩٦]، وإن كان لا بدّ منه في وجوده، غير أن الكون مما يبقى، فلا ينتفي إلا بضدّه، وضدّه في كونه شرطًا لوجود الجسم كالكون الأوّل، فلا ينتفي الجسم بانتفائه.

فأما قول أبي الحسين الخياط بأن الله تعالى يُعدمها فإنما يثبت لو دلّ دليل على أنه[٥٩٧] يفعل إعدامها، فلا دليل عليه من جهة العقل ولا من جهة السمع على ما نبيّن هذا[٥٩٨] إن شاء الله تعالى. هذا لو سلّم أن الإعدام مقدور للقادر[٥٩٩]. واعترض قاضي القضاة قوله بأنه إنما يثبت[٦٠٠] أنه تعالى يُعدمها لو جاز أن يكون الإعدام مقدورًا للقادر[٦٠١]، ولم يثبت ذلك. وبيّنه[٦٠٢] أنه لو كان مقدورًا لَقدرنا عليه، لأن ما كان مقدورًا[٦٠٣] لا يختصّ به قادر دون قادر[٦٠٤] إلا ما دلّ عليه الدليل، ومعلوم أنه ليس بمقدور لنا إلا بواسطة الضدّ. ثم سأل رحمه الله[٦٠٥] نفسه فقال: ما أنكرتم أن تقدروا على الإعدام بواسطة الضدّ ويقدر عليه تعالى ابتداءً، كما أنكم لا تقدرون على إيجاد الصوت إلا بسبب والله تعالى يقدر عليه ابتداءً وبسبب؟ وفرّق[٦٠٦] قاضي القضاة بين الضدّ والسبب بأن السبب يصحّ أن يوجد من دون[٦٠٧] مسبّبه بأن يمنع من وجوده مانع، والضدّ[٦٠٨] يستحيل وجوده من دون أن ينفي ضدّه، وهذا الفرق بينهما[٦٠٩] لا يمنع مما ألزمه السائل.

---

٥٩٥ فني لأنه لا يعقل: ولانه لا بفعل، ج.
٥٩٦ فهو: –، ج.
٥٩٧ لو دل دليل على أنه: اذا دل دليل على انه تعالى، ج.
٥٩٨ هذا: –، ا ب.
٥٩٩ للقادر: القادر، ب ج.
٦٠٠ يثبت: + قوله، ج.
٦٠١ مقدورًا للقادر: مقدورًا لقادر، ا؛ مقدور للقادر، ج.
٦٠٢ وبيّنه: بينه، ج.
٦٠٣ مقدورًا: مقدور، ج.
٦٠٤ دون قادر: مكرر في ب.
٦٠٥ رحمه الله: –، ا ب.
٦٠٦ وفرق: ثم فرق، ا.
٦٠٧ دون: غير، ا ب.
٦٠٨ والضد: فالضد، ج.
٦٠٩ بينهما: –، ب.

واحتجّ عليه[٦١٠] أيضًا بأن العدم يرجع إلى نفي الوجود والقادر لا بدّ من أن يؤثّر في تحصيل أمر. ولقائل أن يقول أن العدم أمرٌ لكنه لا يرجع إلى إثبات، فما أنكرتَ أن يُحصّله القادر؟ وإذا[٦١١] جاز أن يكون هذا الأمر تأثيرًا[٦١٢] للضدّ جاز أن يكون تأثيرًا للقادر. والذي يدلّ على أن الإعدام مقدور للقادر[٦١٣] أن القادر هو الذي يصحّ أن يفعل وأن لا يفعل بحسب دواعيه إلى أن يفعل وإلى[٦١٤] أن لا يفعل، فما اقتضى أن يكون أن[٦١٥] يفعل مقدورًا له يقتضي أن يكون ألا يفعل مقدورًا له. يبيّن هذا أنه إذا أوجد فعلاً لم يكن وجه إضافته إليه إلا أنه وُجد بقدرته عند دواعيه على حسبها[٦١٦]، وهذا المعنى حاصل في نفي الفعل لأنه لا بدّ من قدرته على أن لا يفعل ودواعيه[٦١٧] إلى أن لا يفعل ليضاف نفي الفعل إليه. ولهذا لا يصحّ أن يقال: إن أحدنا لا يفعل جسمًا، كما يصحّ أن يقال: لا يفعل حركة، لمّا صحّت الحركة منه دون الجسم، فصحّ أن نفي الفعل مقدور للقادر[٦١٨] كوجود الفعل، ولهذا كان الصحيح أنه يذمّ على نفي الفعل ويُمدح عليه كما يصحّ مثل ذلك في إيجاد الفعل، ويصحّ أن يؤمَر بكلّ واحد منهما وينهى عنه، وكلّ ذلك يدلّ على أن كلّ واحد منهما مقدوره.

فإن قيل: إن نفي الفعل ليس إلا بقاؤه على[٦١٩] النفي الأصلي، وذلك ثابت من دون قدرته ودواعيه، وليس كذلك النفي بعد الوجود، فدلّوا على أنه مقدور للقادر[٦٢٠]، قيل له: إن نفي الفعل بحسب قدرته ودواعيه[٦٢١] ليس هو النفي الأصلي. ألا ترى أن النفي الأصلي لا يمكن إضافته إلى أحد، ولا يصحّ أن يعلّق به مدح القادر ولا ذمّه؟ فالذي يمكن أن يُعلّق بالقادر من النفي هو الذي يجري مجرى إيجاد فعله.

فإن قيل: فإن كان الإعدام مقدورًا فأعدموا ابتداءً ما يبقى[٦٢٢] من أفعالكم من دون ضدّ، قيل له: إنه ليس في أفعالنا الباقية ما تتعلّق به قدرتنا ابتداءً فتتعلّق بإعدامه ابتداءً.

---

٦١٠ عليه: –، ج.
٦١١ وإذا: فإذا، ج.
٦١٢ تأثيرًا: تأثير، ا ج.
٦١٣ مقدور للقادر: مقدور القادر، ا؛ مقدورًا للقادر، ب.
٦١٤ وإلى: –، ا.
٦١٥ يكون أن: –، ا.
٦١٦ على حسبها: –، ب ج.
٦١٧ ودواعيه: دواعيه، ج.
٦١٨ للقادر: القادر، ج.
٦١٩ بقاؤه على: انتفاؤه عن، ج.
٦٢٠ فدلوا على أنه مقدور للقادر: فدلوا على انه مقدور القادر، ب؛ ودلوا على انه مقدور القادر، ج.
٦٢١ قدرته ودعواعيه: دواعيه وقدرته، ج.
٦٢٢ مقدورًا فأعدموا ابتداء ما يبقى: مقدور فاعدموا ابتداء ما يبقى، ا؛ مقدورا فاعدموا ابتداء، ج.

يبيّن هذا أنه ليس الباقي منها إلا الكون ولا يمكننا[٦٢٣] أن نوجده إلا بسبب، والمباشر منها ليس إلا الاعتماد المجتلب[٦٢٤] وهو غير باق، فلمّا لم نقدر على الباقي من أفعالنا إلا بسبب لم نقدر على إعدامها إلا بسبب ومتولّد عنه هو ضدّ له[٦٢٥]. فأما القادر لذاته فهو قادر على إيجاد الجواهر ابتداءً من غير سبب، فلزم أن يقدر على إعدامها من غير ضدّ. وهذا أقوى ما يُحتجّ به لنصرة قول أبي الحسين الخيّاط، ولم[٦٢٦] نذكره في المعتمد، فهو من خواصّ هذا الكتاب. وليس في كون إعدام الأجسام مقدورًا له تعالى ما يقتضي أن يفعل إعدامها، بل يقف ذلك على دليل سمعي، وسنبيّن فيما بعد إن شاء الله تعالى أنه ليس في السمع ما يدلّ على أنه تعالى يُعدمها، بل فيه أدلّة على أنه يجمعها بعد التفريق ويحيي من يجب إحياؤه من المكلّفين وما يجب إحياؤه من سائر الحيوانات.

قال شيوخنا: وإذا بطلت هذه الأقسام فلا بدّ في انتفاء الجسم من ضدّ[٦٢٧]. واحتجّ أبو علي لقوله بأن هذا الضدّ يمكن إثباته بدليل العقل فقال: قد ثبت أن القادر منّا يقدر[٦٢٨] على الشيء وعلى جنس ضدّه، فثبت أن ما يقدر عليه القادر بقدرة فإنه[٦٢٩] يلزم أن يكون القيّم تعالى عليه[٦٣٠] أقدر. ولهذا يقدر تعالى على ما لا يتناهى دون القادرين منّا[٦٣١]، قال: وإذا ثبتت هذه القضية في الشاهد فلا يخلو إما أن يكون ذلك لأمر يرجع إلى القادر أو إلى المقدور، ولو رجع إلى المقدور لجاز أن يختلف باختلاف المقدورات، فلمّا لم يختلف علمتُ أنه لأمر يرجع إلى القادر، وهو تعالى قادر، فوجب ما ذكرته من أنه يلزم أن يكون هذا في حقّه أوجب. وأجابوه عن هذا فقالوا[٦٣٢]: إنما يجب هذا إذا ثبت أن للمقدور ضدًّا[٦٣٣]، وما لم يثبت ذلك لم تجب فيه هذه القضية. وإنما لم يختلف هذا الحكم باختلاف المقدورات لأنه ما من مقدور لنا إلا وله[٦٣٤] ضدّ،

---

٦٢٣ يمكننا: يمكنا، ج.
٦٢٤ المجتلب: + (حاشية) خ غير الباقي في الاعتماد يسمّى مجتلبًا والباقي يسمّى ثقلاً، ب.
٦٢٥ ضد له: له ضد، ج.
٦٢٦ ولم: فلم، ج.
٦٢٧ ضد: ضده، ج.
٦٢٨ يقدر: –، ج.
٦٢٩ فإنه: –، ا.
٦٣٠ القيم تعالى عليه: تعالى، ا؛ تعالى عليه، ب.
٦٣١ القادرين منا: القادرين منه، ب؛ القادر منا، ج.
٦٣٢ وأجابوا عن هذا فقالوا: + له، ا؛ واجابوا عن هذا قالوا، ج.
٦٣٣ ثبت أن للمقدور ضدًا: يثبت ان للمقدور ضد، ج.
٦٣٤ وله: مكرر في ج.

حتّى إذا لم يكن له ضدّ لم يجب فيه ذلك. ألا ترى أن النظر لمّا لم يكن له ضدّ[٦٣٥] لم تجب فيه هذه القضية؟

قال أبو هاشم: وإذا[٦٣٦] لم يمكن أن يُعلم أن للأجسام ضدًّا[٦٣٧] من جهة العقل، ولم يثبت[٦٣٨] أنها تحتاج في وجودها إلى شيء له ضدّ فتنتفي بانتفائه، وثبت[٦٣٩] أن القادر لا يقدر على الإعدام ابتداءً، وورد السمع بأنه تعالى يُعدمها، لم يكن ذلك إلا بضدّ، فثبت لها[٦٤٠] الضدّ بهذا الطريق. واستدلّ على أن السمع ورد به بآيات، منها قوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (٥٥ الرحمن ٢٦) والفناء هو العدم، قالوا: وكلمة مَن، وإن كانت حقيقةً في العقلاء، إلا أنه ثبت[٦٤١] بدليل العقل أن فناء بعض الأجسام فناء لكلّها[٦٤٢] على ما سنبيّن هذا عنهم إن شاء الله تعالى. قالوا: فيجب أن تدلّ الآية بواسطة هذا[٦٤٣] الدليل على أن جميع الأجسام تعدم.

فيقال لهم: ولِم قلتم أن المراد بالفناء في الآية[٦٤٤] هو العدم؟ بل المراد به الموت، والفناء بمعنى الموت ظاهر في اللغة. قال الشاعر:

فَقُومَا إِذَا مَا اسْتُلَّ رُوحِي فَهَيِّئَا ... لِيَ السِّدْرَ وَالأَكْفَانَ عِنْدَ فَنَائِيَا

ويُستعمل بمعنى التفرّق[٦٤٥] وخروج الشيء عن الصفة التي معها كان منتفعًا[٦٤٦] به. يقال: فنيَ زادُ القوم. ويقال: أفناهم الدهر. وفي الآية دلالة على أن الله تعالى أراد الموت لأنه علّق الفناء بمن، وذلك لا يُطلق على الجمادات. وقولهم: إن فناء بعض الأجسام فناء لكلّها، لو صحّ وسُلّم فإنما[٦٤٧] يدلّ على ما قالوه لو ثبت[٦٤٨] لهم أن المراد بالفناء في الآية العدم، ولم يثبت ذلك، فوجب حملها على ظاهرها.

---

٦٣٥ ضد: ضدًا، ج.
٦٣٦ وإذا: فإذا، ا.
٦٣٧ ضدًا: ضد، ا ج.
٦٣٨ يثبت: ثبت، ج.
٦٣٩ وثبت: ويثبت، ج.
٦٤٠ لها: + هذا، ج.
٦٤١ ثبت: يثبت، ج.
٦٤٢ لكلها: كلها، ج.
٦٤٣ هذا: + هو، ج.
٦٤٤ في الآية: –، ا.
٦٤٥ التفرق: التفريق، ج.
٦٤٦ معها كان منتفعًا: كان معها منتفعاً، ا؛ معها كان منفعًا، ج.
٦٤٧ فإنما: فإنما، ب.

واحتجّ قاضي القضاة بقوله تعالى ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (٥٧ الحديد ٣) قال: فإذا كان تعالى[649] آخر الموجودات وثبت أن الثواب لا انقطاع له ثبت[650] أنه تعالى[651] آخر الموجودات بعد الفناء[652]. والجواب أنه[653] ليس في الآية أنه أوّل في الوجود، بل هو أوّل في أمر من الأمور، وذكر المفسّرون أنه أوّل في القدرة والسلطان، ورووا[654] ذلك عن النبيّ عليه السلام، قال: لو دلّيتم أحدًا إلى السفلى لهبط على الله[655] تعالى، ثم تلا هذه الآية. قالوا: ومعنى هذا أن سلطانه تعالى شامل لأوّل الموجودات وآخرها. وعلى أنه بنى هذا التأويل على أن الوجود[656] صفة زائدة على ذات الشيء، وقد بيّنّا[657] أن الوجود هو ذات الشيء، وعلى هذا لا يستقيم استدلاله بالآية، لأن عنده أنه تعالى ليس بأوّل لكلّ ذات في كونه ذاتًا[658]، ولا هو آخر الذوات، لأن المعدوم عنده ذاته[659] لم تزل ولا تزال.

واحتجّ أيضًا بقوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ (٣٠ الروم ٢٧) قال: والإعادة لا تكون إلا بعد الإعدام. والجواب أنه تكون إعادة من دون إعدام[660]، وذكر المفسّرون أن هذه الآية مثل قوله تعالى ﴿وَهُوَ[661] الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ (٢٢ الحج ٦٦) والمراد بالخلق إن كان هو الزرع والنبات والثمار فالله تعالى يُبدئها[662] ثم يُهلكها ثم يُعيدها، والمراد بها[663] الاحتجاج على المنكرين للبعث ليعتبروا بما يرونه كلّ سنة من بداية[664] الخلق ثم إعادته[665] على ما ذكر في قوله تعالى[666] ﴿أَوَلَم[667]

---

٦٤٨ ثبت: يثبت، ج.
٦٤٩ فإذا كان تعالى: فان كان، ج.
٦٥٠ وثبت أن الثواب لا انقطاع له ثبت: ويثبت ان الثواب لا انقطاع له يثبت، ج.
٦٥١ تعالى: –، ا.
٦٥٢ آخر الموجودات وثبت ... الفناء: أول الموجودات قبل الوجود وجب أن يكون تعالى آخر الموجودات بعد الفناء، + (حاشية) خ آخر الموجودات وثبت أن الثواب لا انقطاع له ثبت أنه تعالى آخر الموجودات بعد الفناء، ب.
٦٥٣ أنه: + لا، ج.
٦٥٤ ورووا: وروو، ج.
٦٥٥ لو دليتم أحدًا إلى السفلى لهبط على الله: دليتم احد على السفلي لهبط على لله، ج.
٦٥٦ الوجود: الموجود، ج.
٦٥٧ بينا: ثبت، ج.
٦٥٨ ذاتًا: ذات، ب.
٦٥٩ ذاته: ذات، ج.
٦٦٠ إعدام: الإعدام، ا.
٦٦١ وهو: هو، ج.
٦٦٢ فالله تعالى يبدئها: والله تعالى يبدها، ج.
٦٦٣ بها: به، ج.
٦٦٤ ليعتبروا بما يرونه كل سنة من بداية: ليعتبروا بما يرونه كل سنة من بدئه، ج.
٦٦٥ ثم إعادته: واعادته، ا ب؛ ثم اعادة، ج.
٦٦٦ تعالى: –، ا.
٦٦٧ أو لم: الم، ج.

يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ (٢٩ العنكبوت ١٩) فإن كان المراد به المكلّفين فالله تعالى يبدأهم بأن يجمع أجزاءهم ويبنيها بنية حياة ويُحييهم، ثم يُميتهم ويفرّق أجزاءهم، فبدايتُه لهم كان جمعًا بعد التفرّق[٦٦٨]، فكذلك[٦٦٩] إعادتهم ينبغي أن تكون جمعًا بعد التفرّق[٦٧٠]، وقد بيّن هذا في قوله تعالى ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (٧ الاعراف ٢٩).

واحتجّوا أيضًا[٦٧١] بقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ (٢٨ القصص ٨٨) والهلاك هو العدم، لأنه أضاف الهلاك إلى كلّ شيء فلا يكون إلا إعدام[٦٧٢] كلّ شيء. والجواب أن المفسّرين ذكروا أن الهلاك في الآية هو الموت وهو مستعمل فيه. قال تعالى ﴿إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ﴾ (٤ النساء ١٧٦) وذكروا في تفسيرها أنه لمّا نــزل قوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (٣ آل عمران ١٨٥) قالت الملائكة: أدرك بني[٦٧٣] آدم الموت، ولمّا نــزل قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ (٢٨ القصص ٨٨) قالت[٦٧٤]: أدركَنا الموت. وقولهم: إن الهلاكَ إذا أُضيف إلى كلّ[٦٧٥] شيء فكان هو العدم، لا يصحّ، لأن قولنا: شيء، يقع على الجُمل كما يقع على الأفراد. قال[٦٧٦] تعالى ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ[٦٧٧] عَظِيمٌ﴾ (٢٢ الحج ١٠) فأطلق عليها اسم الشيء، وإنّما جملة أشياء.

قال أصحابنا: فإذا ثبت بالسمع أن الأجسام تُعدم وثبت بدليل العقل أنه لا بدّ من ضدّ، فهل يُفنيها[٦٧٨] تعالى بجزء واحد من الفناء أو يخلق بعدد كلّ جزء من الجواهر فناءً؟ فالأوّل قول أبي هاشم، والثاني قول أبي علي، لأن كل جوهر ذات بانفراده فلا بدّ من ضدّ لكلّ واحد منها[٦٧٩]. وأبو هاشم يقول: إن الفناء لا بدّ[٦٨٠] أن يوجد لا في

---

٦٦٨ لهم كان جمعًا بعد التفرق: ما كان جمعا بعد التفريق، ا؛ لهم كان جمعا بعد التفريق، ج.
٦٦٩ فكذلك: وكذلك، ج.
٦٧٠ فكذلك ... التفرق: –، ا؛ التفرق: التفريق، ج.
٦٧١ أيضًا: –، ج.
٦٧٢ إلا إعدام: الاعدام، ج.
٦٧٣ بني: –، ج.
٦٧٤ قالت: + الملائكة، ج.
٦٧٥ إذا أضيف إلى كل: أضيف إلى كل، ا ج؛ إذا أضيف إلى، ب.
٦٧٦ على الأفراد قال: على على الافراد قال، ا؛ على الافراد قال الله، ج.
٦٧٧ شيء: + امر، ج.
٦٧٨ فهل يفنيها: هل يبقيها، ا؛ هل يفنيها، ب.
٦٧٩ من ضد لكل واحد منها: لكل واحد منها بناء، ج.
٦٨٠ بد: + من، ا.

محلّ، لأنه لو وُجد في محلّ لاجتمع الضدّان، فإذا وُجد لا في محلّ لم[٦٨١] يكن له اختصاص بجوهر دون جوهر، فوجب[٦٨٢] أن ينافي الكلّ، كجزء واحد من السواد لو وُجد في محلّ فيه عشرة أجزاء من البياض، فإنه ينافي الكلّ لما لم يكن له اختصاص بجزء دون جزء[٦٨٣]، فكذلك هذا. ونحن قد بيّنّا أن السمع لا يدلّ على ما راموه، وقد أقرّوا بأن العقل لا يدلّ عليه، وإذا لم يدلّ عليه دليل[٦٨٤] وجب نفيه.

ويقال لأصحابنا: إنه يلزم على طريقكم[٦٨٥] أن يكون الفناء عبثًا، لأن إنهاء التكليف قد تمّ بالموت وتأخّر الثواب والعقاب بالكون في البرزخ، ولا يتعلّق به مصلحة، لأن التكليف زائل بالموت ولا يصحّ أن يكون معه تكليف على[٦٨٦] قولكم، فلا معنى لخلقه. فإن قالوا: المصلحة في الخبر عنه كالمصلحة في الخبر عن[٦٨٧] عذاب القبر والصراط والميزان، قيل لهم: إن الخبر عندكم عن الشيء لا يحسن إلا إذا كان وجود ذلك الشيء حكمة وحسنًا، ولهذا أنكرتم قول من يجوّز أن يقول تعالى بعد فناء الخلق ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ (٤٠ غافر ١٦) وعلّلتم لقبحه بما ذكرنا أنه لا يكون فيه فائدة، والخبر عنه لا يحسن إلا[٦٨٨] إذا كان في نفسه حسنًا، فكذلك يلزمكم مثله في خلق الفناء غدًا بخلاف الخبر[٦٨٩] عن عذاب القبر والصراط والميزان، لأن ذلك ثواب أو عقاب، فهو[٦٩٠] في نفسه عدل وحسن[٦٩١]، فجاز أن يكون الخبر عنه حسنًا.

ويمكن أن نحتجّ عليهم بما كرّره[٦٩٢] الله تعالى في كتابه من تنبيه المنكرين للبعث بما ينـزله تعالى من السماء من ماء، فيحيي به الأرض بالنبات والزرع، ثم يشبّه به إحياء الخلق بعد الفناء كقوله تعالى ﴿كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾ (٥٠ ق ١١) وكقوله ﴿كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ (٣٥ فاطر ٩) فإذا كان الإحياء والنشور كذلك، وإنما يُحيي تعالى الأرض بجمع[٦٩٣] الأجزاء المتفرّقة، فكذلك النشور بعد التفرّق. ويمكن أن نحتجّ عليهم بقوله

---

٦٨١ لأنه لو وجد ... لم: فلم، ب.
٦٨٢ فوجب: ولوجب، ج.
٦٨٣ بجزء دون جزء: بجوهر دون جوهر، ج.
٦٨٤ دليل: —، ج.
٦٨٥ طريقكم: طرقكم، ا ب.
٦٨٦ على: في، ب.
٦٨٧ الخبر عن: —، ا ب.
٦٨٨ إلا: —، ج.
٦٨٩ غدًا بخلاف الخبر: غدًا بخلاف والخبر، ب؛ لخلاف والخبر، ج.
٦٩٠ أو عقاب فهو: او عقاب، ا؛ في عقاب فهو، ج.
٦٩١ وحسن: حسن، ا ب.
٦٩٢ كرره: ذكروه، ج.
٦٩٣ بجمع: بجميع، ب ج.

تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ (٢ البقرة ٢٦٠) ومعلوم أنه عليه السلام كان عالمًا بكيفية إحيائه تعالى الموتى على الجملة، وإنما سأل عن التفصيل، فأراه الله[٦٩٤] تعالى كيفية إعادة الموتى أحياءً بما أراه من جمع أجزاء الطيور المختلط[٦٩٥] بعضها ببعض، فيجب أن تكون إعادة الموتى أحياءً[٦٩٦] كذلك.

## باب القول في الإعادة

أما من يقول بالإعدام على حسب ما ذكرنا من اختلافهم[٦٩٧] في كيفية الإعدام لها فإنه يقول في الإعادة أنها الإيجاد بعد العدم، ويستدلّون لصحّة الإعادة بأن الجواهر بعد العدم تحتمل الوجود، والقادر على إيجادها باقٍ على ما كان عليه من القدرة على إيجادها، فلزم أن يصحّ منه إيجادها[٦٩٨]. قالوا: وإنما قلنا أن الجوهر يحتمل الوجود بعد[٦٩٩] العدم لأنه باقٍ، والباقي لا اختصاص لوجوده بوقت دون وقت، فلزم أن يصحّ وجوده في كلّ وقت، والقادر عليه قادر لذاته ويجب كونه قادرًا في كلّ وقت، فصحّ أنه قادر على إيجادها بعد العدم. وهذا أيضًا[٧٠٠] دليل من يقول: إن الإعادة هي جمع[٧٠١] أجزاء الحيوان بعد تفرّقها وإحيازها.

فأما من تجب إعادته[٧٠٢] فهم المكلّفون المستحقّون للثواب. فأما المستحقّون[٧٠٣] للعقاب فلا تجب إعادتهم، لأن إيصال العقاب غير واجب بخلاف الثواب، والحيوانات التي لها حقّ العوض على الله تعالى تجب إعادتها[٧٠٤]، لأنه لا بدّ من إيصال العوض إليها[٧٠٥]، ويجوز أن يكون من الحيوانات ما لا عوض له بأن لا تصل إليه الآلام في

---

٦٩٤ الله: –، ب.
٦٩٥ أراه من جمع أجزاء الطيور المختلط: رأه من جميع اجزاء الطيور المختلطة، ج.
٦٩٦ إعادة الموتى أحياء: إحياء الموتى، ب.
٦٩٧ اختلافهم: اختلافاتهم، ا ب.
٦٩٨ فلزم ... إيجادها: –، ج.
٦٩٩ الجوهر يحتمل الوجود بعد: الجواهر تحتمل الوجود بعد، ا ب؛ الجواهر تحتمل الوجود وبعد، ج.
٧٠٠ أيضًا: + هو، ج.
٧٠١ جمع: جميع، ج.
٧٠٢ إعادته: إعادتهم، ا.
٧٠٣ المستحقون: المستحق، ا ب؛ المستحقين، ج.
٧٠٤ إعادتها: + على الله تعالى، ب.
٧٠٥ إليها: –، ج.

الدنيا[٧٠٦] ويميتها تعالى من غير إيلام، أو يوصل إليها أعواضها إن وصل إليها آلام[٧٠٧] في الدنيا، فلا تجب إعادتها.

وأما ما[٧٠٨] تجب إعادته في حقّ المثاب والمعوّض فقد حكى قاضي القضاة عن أبي هاشم أن الواجب إعادة بنيتهم وأشكالهم دون أجزائهم وسائر الأعراض المختصّة بهم، وعن أبي عبد الله أن الواجب إعادة حياتهم دون أجزائهم وأشكالهم، وقال عن نفسه أن الواجب إعادة أجزائهم وأشكالهم. وعندنا أن الواجب[٧٠٩] جمع أجزائهم وبنيتها على الأشكال التي كانوا عليها على تفصيل[٧١٠] سنذكره إن شاء الله تعالى.

حجّة أبي هاشم أن الواجب[٧١١] إيصال الثواب إلى زيد المطيع، وهو الذي كان منفصلاً[٧١٢] عن أغياره، وإنما انفصل عنهم ببنيته وشكله، فكان هو[٧١٣] الواجب إعادته. وأبو عبد الله يقول: إن البنية ترجع إلى الأجزاء لا إلى الجملة[٧١٤]، والحي هو الجملة، وإنما كان جملةً بحياته، فكان هو[٧١٥] الواجب إعادته. وقاضي القضاة يقول أن زيدًا[٧١٦] المطيع هو الجملة، والجملة هي الأجزاء المبنيّة بنية مخصوصة، وهو زيد المطيع، فكان[٧١٧] هو الواجب إعادته. وهذا هو الأصحّ عندنا، لكن بشرط أن يعاد على بنيته وشكله، لأنه هو زيد المطيع، وإنما ينفصل عن غيره بشكله وتخطيط[٧١٨] صورته، فكان شرطًا في كونه زيدًا بعينه. والذي قاله أبو هاشم من أنه ينفصل بشكله فهو كذلك، لكنه هو الجهة التي كان منفصلاً لأجلها، والمنفصل هو زيد المطيع، وهو المبنيّ من الأجزاء التي جهة انفصاله بالبنية والشكل، فوجب إعادة الأصل على الصفة المنفصل بها عن غيره. والذي قاله أبو عبد الله من أن[٧١٩] البنية ترجع إلى الأجزاء، قيل له: إذا كانت جهة في[٧٢٠] انفصال جملة الأجزاء التي هي[٧٢١] زيد المطيع وجب إعادتها على تلك الصفة.

---

٧٠٦ في الدنيا: —، ج.
٧٠٧ أعواضها إن وصل إليها آلام: أعواضًا، ج.
٧٠٨ وأما ما: وأما ما من، ا؛ وإنما، ج.
٧٠٩ الواجب: + إعادة، ب.
٧١٠ تفصيل: تفضل، ج.
٧١١ أن الواجب: —، ج.
٧١٢ منفصلا: مفصلا، ج.
٧١٣ بنيته وشكله فكان هو: بينته وشكله فكان، ا؛ بنية وشكله فكان هو، ج.
٧١٤ الجملة: الجمل، ج.
٧١٥ فكان هو: وكان هو، ا؛ ولأن، ج.
٧١٦ زيدًا: زيد، ج.
٧١٧ زيد المطيع فكان: زيدا المطيع وكان، ا.
٧١٨ وتخطيط: وتخطها، ج.
٧١٩ أن: —، ج.
٧٢٠ جهة في: في جهة، ا.

وعلى أنه بنى هذا القول على أن للحيّ بكونه حيًّا حالة، وقد بيّنّا بطلان هذا، فكان الصحيح ما اخترناه.

فإن قيل: أليس زيد[٧٢٢] المطيع كان تتحلّل[٧٢٣] أجزاؤه وكان ينعقد من أجزاء أخر مما كان يأكل ويشرب، فكان يتبدّل يومًا بعد يوم، فكيف يكون هو الذي أطاع أمس؟ قيل: إن الذي يجب تحصيله[٧٢٤] في هذا الباب أن لكلّ حيوان واجب إعادته أجزاء هو مركّب منها فيها أصول بها[٧٢٥] يكون هو زيد المطيع بشرط[٧٢٦] شكله وصورته، وفيها فصول[٧٢٧] لو أزيلت عن شخصه لم يخرج بذلك عن كونه زيدًا بعينه، وذلك كبعض أطرافه نحو يده ورجله والسمن وما أشبه ذلك. ولهذا إذا أساء إلى غيره، ثم قطعت هذه الأطراف وهزل بعد السمن فإن العقلاء يستحسنون ذمّه كما كانوا[٧٢٨] يستحسنونه من قبل. ولهذا إذا استدان من قبل فإنه لا تترك مطالبته لأجل تغيّره[٧٢٩] بالهزال وقطع اليد، فصحّ أنه يبقى بعد ذلك زيدًا بعينه. وتلك الأجزاء التي هي الأصول[٧٣٠] لا تتبدّل ولا تتغاير، والله تعالى عالم بتلك الأجزاء بعينها، فيركّبه ثانيًا على شكله من تلك الأجزاء[٧٣١]، فيكون هو زيد المطيع. وليس يجب أن يُركّبه إلا من الأجزاء التي هي الأصول في كونه زيدًا بعينه، وإن ركّب أطرافه وسمنه وما أشبه ذلك من أجزاء لم تكن منه في حال كونه مطيعًا، لأنه بالأصول هو زيد المطيع، وما عدا ذلك من أجزائه الفاضلة تابع لكونه زيدًا بعينه، كما في حال التكليف يطول ويسمن، وهو[٧٣٢] زيد بعينه ولا يتغاير بزيادة بعد أن تكون الأصول محفوظة بشكلها، فكذلك في الآخرة.

وإذا أُحكم هذا الأصل سقط كثير[٧٣٣] من الأسئلة والشبه[٧٣٤] التي يتعلّق بها المنكرون للإعادة[٧٣٥]، نحو سؤال من سأل عمّن[٧٣٦] قطعت يده في سرقة ثمّ تاب وتُوفّي تائبًا،

---

٧٢١ هي: هو، ج.
٧٢٢ زيد: زيدًا، ا.
٧٢٣ كان تتحلل: تحل، ا؛ تتحلل، ج.
٧٢٤ إن الذي يجب تحصيله: الذي يجب تحصيله، ا؛ الذي يجب يحطيه، ج.
٧٢٥ بها: لها، ب؛ –، ج.
٧٢٦ هو زيد المطيع بشرط: ها زيد المطيع بسرما، ج.
٧٢٧ فصول: اصول، ا ب.
٧٢٨ كانوا: –، ا.
٧٢٩ تغيره: تغييره، ا ب.
٧٣٠ التي هي الأصول: هي الاصول التي، ج.
٧٣١ ثانيا على شكله من تلك الأجزاء: باقيا على شكله، ج.
٧٣٢ وهو: وهذا، ج.
٧٣٣ سقط كثير: سقطا كثيرا، ا ب.
٧٣٤ والشبه: والشبهة، ج.

يُعيده الله تعالى بلا يد في الجنّة[٧٣٧]؟ وذلك تنغيص، وإن أعاد إليه يده التي سرق بها وهي[٧٣٨] مستحقّة للعقاب وصل الثواب إلى[٧٣٩] مستحقّ العقاب، وإن خلق له يدًا أخرى وصل الثواب إلى يد غير مطيعة، وذلك لأن اليد وسائر الأطراف تابعة[٧٤٠] للجملة وهي لا يضاف إليها فعل، فلا يقال: سرقت يده، وإنما السارق هي الجملة باليد. ومتى وُجد فيها ألم أو لذّة فالمدرك هو الحيّ وهو الآلم والملتذّ دون البعض، فلا فرق بين أن يعيد الله تعالى اليد التي سرق بها أو يخلق له يدًا من غير أجزاء اليد الأولى[٧٤١].

ونحو من يسأل فيقول: إن الحيوانات يأكل بعضها بعضًا وتصير أجزاء البعض من جملة ما أكله، نحو السنّور تأكل الفارة، ثم السنّور يأكلها الكلب، ثم يأكل ذلك الكلب ذئبٌ، ولكلّ واحد منها حقّ على الله عندكم، فأيّها أعاده الله بطل حقّ الثاني. وهذه شبهة ذكرها أكثر الفلاسفة طعنًا في الإعادة، منهم[٧٤٢] ابن زكريّاء المتطبّب، وهو ساقط بما ذكرناه من أن لكلّ جملة من الحيوانات أجزاء هي أصول في كونه[٧٤٣] ذلك الحيوان بعينه والأُخر توابع، والله تعالى عالم بالأصول منها فيخرجها من بدن الآكل ولا يزيدها[٧٤٤] في أجزائه التي هي أصول في كون[٧٤٥] ذلك الحيوان بعينه ويحفظها، فيعيد[٧٤٦] الحيوان الأول من الأجزاء التي هي أصول فيها وكانت محفوظة عنده بحفظ الله تعالى إيّاها لم تختلط بأصول الحيوان الثاني.

فإن قيل: أتصفون الله تعالى بالقدرة على أن يخلق مثل زيد المطيع؟ فمن قولكم: نعم، فيقال لكم: فما أنكرتم فيمن[٧٤٧] أعاده الله تعالى أن يكون مثل زيد المطيع ولا يكون زيدًا بعينه؟ قيل له[٧٤٨]: هذا غير لازم علينا، لأنا لا نقول بأن الله تعالى يُعدم أجزاء زيد، بل نقول بأنه يجمع أجزاءه المتفرّقة، ثم يبنيها كبنية زيد على صورته[٧٤٩]

---

٧٣٥ للإعادة: الإعادة، ا ب.
٧٣٦ سؤال من سأل عمن: سؤال من سأل من، ا؛ سأل من سأل عمن، ج.
٧٣٧ بلا يد في الجنة: في الجنة بلا يد، ج.
٧٣٨ أعاد إليه يده التي سرق بها وهي: عاد اليه يده التي سرق بها فهي، ا.
٧٣٩ إلى: + يد، ب.
٧٤٠ تابعة: نافعة، ج.
٧٤١ الأولى: للأولى، ا.
٧٤٢ منهم: مثل، ا ب.
٧٤٣ هي أصول في كونه: هي اصول في كون، ا؛ هو اصول في كونه، ج.
٧٤٤ ولا يزيدها: ولا يزيد، ا؛ فلا يزيدها، ج.
٧٤٥ ذلك الحيوان ... كون: –، ج.
٧٤٦ فيعيد: ويعيدها، ا.
٧٤٧ فما أنكرتم فيمن: فما انكرتم من، ا؛ ما انكرتم فيمن، ج.
٧٤٨ له: –، ج.
٧٤٩ كبنية زيد على صورته: على صورته كبنية زيد، ج.

وشكله الأوّل بحيث لا يكون فيه فصل عن زيد بعينه بوجه، فيكون هو زيد[٧٥٠] المطيع، والعلم بذلك ضروري[٧٥١]. ألا ترى أن الثوب[٧٥٢] إذا فرّق غزله ثم أُعيد إلى ما كان منسوجًا عليه فيوضع كلّ لحمة في موضعها وكذلك كلّ سدي، فإن العقلاء يقولون: إنه ذلك الثوب[٧٥٣] بعينه؟ وقد قال تعالى لإبراهيم حين أمره أن يأخذ أربعة من الطير ويجعل على كلّ جبل منهنّ جزأً قال ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ (٢ البقرة ٢٦٠) فأخبر تعالى بعد ما جمع أجزاءهنّ وأعادهنّ إلى ما كنّ عليه أنها هي التي فرّقت أجزاؤها، فقال ﴿يَأْتِينَكَ﴾، أي الطيور التي فرّقتَ أجزاءها. فصحّ أن ما أعيد من الحيوانات إلى مثل ما كان عليه الأجزاء التي كان مركّبًا منها أنه يكون هو الأوّل بعينه.

فأما أصحابنا إذا قالوا أن الله تعالى[٧٥٤] يُعدم أجزاء الجملة الأولى، فقد خرجت بالإعدام من الصفات والفصول التي كانت عليها في حال الوجود، فزال انفصالها عن أمثالها لما عادت إلى العدم، وإن كانت ذواتًا عندهم في العدم إلا أنه لا فصل بين معدوم وبين مثله من المعدومات، فبطل انفصال تلك الأجزاء عن سائر الأجزاء المعدومة. وإذا بطل الفصل[٧٥٥] بينها وبين أغيارها فمتى أعاد[٧٥٦] جملةً بصفات زيد كان مثل زيد لا أنه عينه، ولا يؤمَن من أن يكون مثل زيد. فيقال لهم: بماذا يعلم أنه زيد بعينه مع تجويز أن يكون مثله؟ فإن قالوا أن أجزاءه كانت ذواتًا في العدم والله تعالى كان يعلمها منفصلةً عن غيرها فأعاد[٧٥٧] تلك، فكان المركّب منها هو زيد المطيع، قيل لهم: إنه يستحيل أن يفصل تعالى ما ليس بمنفصل عن غيره بضرب من الفصول وقد زال بالعدم انفصاله عن[٧٥٨] غيره، فبطل ما تفرّع عليه من فصل العالِم إيّاه عن غيره، وهذا كما لو قدّر جوهران في جهة واحدة فيقال: إن العالم يفصل أحدهما عن الآخر مع أنه لا انفصال فيهما بوجه[٧٥٩].

---

٧٥٠ زيد: زيدا، ا ب.
٧٥١ بذلك ضروري: لك صوري، ج.
٧٥٢ الثوب: الثواب، ج ا + (حاشية) خ الثوب ونظمه، ب.
٧٥٣ الثوب: الثواب، ج.
٧٥٤ تعالى: –، ا.
٧٥٥ الفصل: –، ج.
٧٥٦ أغيارها فمتى أعاد: غيرها فمتى اعادها، ا؛ غيرها فمتى اعاد، ب.
٧٥٧ عن غيرها فأعاد: من غيرها فاعاد، ب؛ عن غيرها فاعادت، ج.
٧٥٨ عن: من، ا.
٧٥٩ فيهما بوجه: فيها بوجه، ا؛ فيهما بوجهه، ج.

فإن قالوا: إن[٧٦٠] ذوات الجنس الواحد في العدم كالجواهر[٧٦١] والسواد عندنا منفصل بعضها من بعض، إلا أنه تعالى هو الذي يعلم كلّ ذات بانفرادها[٧٦٢]، قيل لهم: هذا مذهب لكم، وبالمذهب لا يندفع الإلزام عن[٧٦٣] المذهب. فيقال لهم: أينفصل في العدم البعض عن البعض في الجنس[٧٦٤] الواحد باختصاص بحكم أو صفة أو أمر من الأمور حتى يتفرّع على ذلك فصل العالم بينهما؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: بيّنوا ذلك. وإن قالوا: لا، قيل لهم: فكيف يفصل العالم ما ليس بمنفصل؟ فإن قالوا: إنها منفصلة بذواتها، قيل لهم: إن كان[٧٦٥] ذات كلّ واحد منهما[٧٦٦] كذات الآخر فأين الفصل؟ فإن قالوا: إنه يفصلها بأنها[٧٦٧] هي التي سبق عليها وجود وكان المطيع مركّبًا منها، فإذا أعادها فتركّب[٧٦٨] منها زيد المطيع علمنا ضرورةً أنه زيد المطيع، قيل لهم: إن الوجود الذي كان به منفصلاً عن الجواهر المعدومة قد زال عنها بالعدم، وقولكم: هي التي كانت موجودة، هو إضافة أمر إليها قد انقضى، فلا بدّ من أن تكون منفصلة في نفسها بأمر غير ما يُضاف إليها حتّى تصحّ الإضافة إليها[٧٦٩]، وكيف ينفصل بأمر هو فرع على وجه[٧٧٠] انفصالها في نفسها؟ وكذلك العلم بأنها هي التي كانت موجودة أو الخبر عن ذلك هو فرع على انفصالها في نفسها بأمر حتّى يُضاف إليها الخبر أو يتعلّق العلم بها[٧٧١] دون غيرها، فصحّ الإلزام المتقدّم عليهم[٧٧٢] دوننا.

ويقال لهم: كما لا تعقل الإعادة على قولكم من الوجه الذي بيّناه فكذلك الفناء على أصولكم. بيان ذلك أنكم إذا قلتم بإعدام الله تعالى[٧٧٣] الجواهر بالفناء، قيل لكم: وما معنى إعدامها عندكم؟ أتعنون به أنه تخرج ذواتها من أن تكون ذواتًا؟ فمن قولكم: لا، وإنما تبطل صفة الوجود عنها، قيل لكم: فإذن هو فناء لوجودها، لا

---

٧٦٠ إن: إنما، ج.
٧٦١ كالجواهر: كالجوهر، ا ب.
٧٦٢ بانفرادها: على انفرادها، ا.
٧٦٣ عن: على، ا ب.
٧٦٤ في العدم البعض عن البعض في الجنس: عن العدم البعض عن البعض والجنس، ج.
٧٦٥ إن كان: إن، ا؛ إذا كان، ب.
٧٦٦ منهما: —، ا.
٧٦٧ قالوا إنه يفصلها بأنها: قالوا انه يفصلها بانه، ا؛ قيل انه بانها، ج.
٧٦٨ فتركب: تركب، ا ب.
٧٦٩ إليها: + بينيان، ج.
٧٧٠ وجه: —، ا.
٧٧١ العلم بها: بها العلم، ب.
٧٧٢ عليهم: عليها، ج.
٧٧٣ بإعدام الله تعالى: باعدام باعدام الله تعالى، ا؛ باعدام الله، ج.

للجواهر، لأن الذوات ببطلان صفاقا[٧٧٤] لا تبطل. ألا ترى أنه يزول تحرّك الجوهر بسكونه ولا يقال: فني ذاته؟ فصحّ أن القول بالفناء[٧٧٥] لا يصحّ على أصولكم.

وأما الفلاسفة فقد أحالوا على العالَم الفناء بمعنى التفرّق[٧٧٦] وبمعنى العدم، وأحالوا الإعادة على الأحياء المكلّفين على الحدّ الذي يجيزه المسلمون. قالوا: والمادّة التي يتركّب منها الإنسان إنما تتركّب لأسباب، ولا تتّفق تلك الأسباب بعد موته وتفرّق[٧٧٧] أجزائه، وإنما تتّفق أسبابٌ[٧٧٨] أُخَر تقتضي أن يكون[٧٧٩] حمارًا أو كلبًا أو حيوانًا آخر، فإن اتّفقت أسباب مثل الأسباب التي لها صار إنسانًا من قبل فإنه يعود إنسانًا. واعتلّوا لإحالة العدم على الأجسام فقالوا[٧٨٠]: إنها ممكنة الوجود بذاقا ليس لها وجود من نفسها، ووجودها من غيرها، فبقاؤها يكون بوجود ذلك الغير وعدمها بعدم ذلك الغير، والعلل الموجبة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته، والواجب الوجود يستحيل عليه العدم، فكذلك على موجَبه وعلى موجَب موجَبه. قالوا: وإنما قلنا أن بقاءها يكون ببقاء علّتها لأن بقاءها ليس إلا وجودها الأوّل، وهذا الوجود بالفاعل، فإذن بقاؤها بالفاعل. ولأنها[٧٨١] كانت ممكنة الوجود بذواقا، وممكن الوجود لا وجود له من ذاته، ومحال أن يكون ممكن الوجود في العدم ثم يصير واجب الوجود بذاته بعد الوجود.

والجواب: أتقولون أنها إنما كانت عن علّتها لأن لها وجودًا على الإطلاق أو لوجودها[٧٨٢] المخصوص؟ فإن قالوا: لوجودها على الإطلاق، لزم أن يكون كلّ وجود عن علّة[٧٨٣] وفاعل، حتّى يكون وجود واجب الوجود عن علّة[٧٨٤]، لأن له وجودًا. وإن قالوا بالثاني، وهو أنه إنما كانت من فاعل لوجودها المخصوص، وهو وجود يمكن أن لا يكون لها من ذواقا، وهو الذي[٧٨٥] يقوله أصحابنا أنها تحتاج إلى الفاعل لحدوثها، قيل لهم: ولِم قلتم أن وجودها[٧٨٦] الذي هو البقاء ممكن أن لا يكون وممكن أن يكون

---

٧٧٤ للجواهر لأن الذوات ببطلان صفاقا: الجواهر لان الذوات ببطلان صفتها، ا ب.
٧٧٥ القول بالفناء: الفناء، ج.
٧٧٦ الفناء بمعنى التفرق: ان القول الفنا بمعنى التفريق، ج.
٧٧٧ وتفرق: وتفريق، ب.
٧٧٨ وإنما تتفق أسباب: وانما تتفق اسبابا، ا؛ فلربما تفرق تتفق اسباب، ج.
٧٧٩ يكون: + (حاشية) خ يصير، ب.
٧٨٠ فقالوا: قالوا، ج.
٧٨١ ولأنها: + لما، ب؛ فإنها لما، ا.
٧٨٢ لوجودها: لوجوها، ا.
٧٨٣ علة: عنته، ج.
٧٨٤ علة: علته، ج.
٧٨٥ لها من ذواقا وهو الذي: ذاقا وهو الذي، ا؛ ذاقا والذي، ب.
٧٨٦ وجودها: الحدوث، ج؛ الحدوث + (حاشية) خ وجودها، ب.

على سواء كما في حال[٧٨٧] الحدوث ليتمّ قولكم؟ فإن قالوا: إنكم متى قلتم: يحتاج إلى الفاعل للحدوث، والحدوث يُفهم منه أمران: أحدهما أنه موجود والثاني أنه سبقه[٧٨٨] عدمٌ، فليس يخلو إما أن تقولوا: يحتاج إليه[٧٨٩] للعدم على الانفراد كما يحتاج إليه للوجود، أو تقولوا: يحتاج إليه للأمرين[٧٩٠] معًا، وكلاهما باطل، لأنه ما كان معدومًا بالفاعل، والثاني باطل لأن كونه مسبوق العدم أمر واجب له يستحيل خلافه، ومثله لا يعلل بالفاعل. ألا ترى أنه لو أراد أن يوجده غير مسبوق العدم لم يصحّ؟ فصحّ[٧٩١] أنه يحتاج إليه للوجود فقط، فيحتاج إليه في دوامه أيضًا لأن دوامه هو الوجود الأوّل. قيل لهم: إنّا لا نقول أنه[٧٩٢] يحتاج إليه ليكون معدومًا من قبل أو لهما معًا، بل نقول: لوجوده المخصوص وهو وجود يمكن أن لا يكون له[٧٩٣]. فما أنكرتم أن يكون الأمر كذلك فيوجد به، ثم يستغني عنه في دوام الوجود له بذاته على معنى أنه يكون أولى بدوام الوجود له من ذاته من أن لا يدوم له الوجود[٧٩٤] بشرط أن لا يطرأ عليه ضدٌّ، بخلاف غير الباقي، وهو الذي لا تحتمل ذاته البقاء كالصوت، وإن بقي فاعله وعلّته كالمصاكّة إذا بقي المتصاكّان منضمّين[٧٩٥]؟

وأما قولهم: إن ممكن الوجود ليس له وجود من ذاته، فإذا كان له وجود من غيره فكذلك[٧٩٦] دوامه، لأنه هو ذلك الوجود، قيل لهم: إنما[٧٩٧] يحصل بالبقاء لوجوده[٧٩٨] كيفية لم تكن في حال الحدوث، فما أنكرتم أن تكون تلك الكيفية معلّلة بذات الباقي على الحدّ الذي بيّناه؟ ألا ترى أنكم بعد أن بيّنتم أن وجوده في أوّل حاله معلّل بفاعله احتجتم إلى[٧٩٩] أن تتكلّموا في تعليل بقائه وبيان علّة ذلك، فلولا أنكم عقلتم أمرًا زائدًا على وجوده لما تكلّفتم ذلك. فأما قولهم أنه كان[٨٠٠] ممكن الوجود بذاته،

---

٧٨٧ حال: + وجودها، ج.
٧٨٨ موجود والثاني أنه سبقه: وجود والثاني انه سبقه، ا ب؛ موجود والثاني انه يسبقه، ج.
٧٨٩ يحتاج إليه: احتاج اليه، ا ب؛ يحتاج، ج.
٧٩٠ إليه للأمرين: الأمرين، ا ب.
٧٩١ فصح: —، ج.
٧٩٢ لا نقول أنه: نقول انا لا، ا.
٧٩٣ له: لها، ا؛ لهما، ج.
٧٩٤ الوجود: —، ا.
٧٩٥ المتصاكان منضمين: المتصاكين منضمين، ا؛ المتصاكان متصمتين، ب.
٧٩٦ فكذلك: + يمكن، ج.
٧٩٧ لهم إنما: له إنما، ا؛ له انه، ب.
٧٩٨ لوجوده: لوجود، ج.
٧٩٩ أول حاله معلل بفاعله احتجتم إلى: حاله معلل بفاعله احتجتم، ج.
٨٠٠ قولهم أنه كان: قولكم أنه كان، ا؛ قولهم أنه، ج.

فيستحيل أن يصير واجب الوجود، قيل لهم: إن الباقي ليس بواجب الوجود بذاته، بل وجوده ممكن. ألا ترى أنه ينتفي بضدٍّ طارئ عليه؟ وإنما يكون أولى بدوام الوجود من ذاته بشرط انتفاء الضدّ، وذلك غير مستحيل. ألا ترى أن ما[٨٠١] يكون وجوده بالفاعل تثبت له أحكام متعلّلة[٨٠٢] بذاته، كوجود الجسم، وإن كان بالفاعل، فإنه يصحّ أن يُرى ويعلم ويتحرّك ويسكن لذاته؟ فجاز[٨٠٣] أن يبقى لذاته أيضًا.

قالوا: واستدل من أجاز أن يبقى لذاته[٨٠٤] بحجّة ومثال. أما[٨٠٥] الحجّة فقالوا: إن الفعل يحتاج إلى فاعله ليوجد به، ثم إذا وُجد استغنى عنه. وأما المثال: فإن الباني يموت، ويبقى البناء. ثم اعترضوا عليهما فقالوا: أما قولكم: يحتاج إلى فاعله[٨٠٦] ليوجد به: فهو [٨٠٧]صحيح ولسنا نقول أنه يحتاج إليه ليوجد ثانيًا، وإنما نقول أنه يحتاج إلى مُديم[٨٠٨] لوجوده. وأما المثال فإن الفاعل ليس هو سبب وجود البيت في الحقيقة، وإنما حركاته سبب لحركات[٨٠٩] أجزاء البيت بعضها إلى بعض حتّى تمّ شكل البيت، ومعنى بقاء الجذوع في أماكنها هو أنها ثقيلة تطلب الأسفل، إلا أن ما تحتها كثيف متماسك فلو انعدمت الكثافة[٨١٠] بطل شكل البيت، وكذا هذا في جميع أجزاء البيت.

والجواب: يقال لهم: إنه محتاج إلى مُديم[٨١١] لوجوده عندنا أيضًا، ولكن لِم قلتم أن العلّة في ذلك هو بقاء علّته؟ وما أنكرتم أن تكون[٨١٢] العلّة فيه ما ذكرنا؟ وأما قولهم في البناء أنه إنما يبقى[٨١٣] شكل البيت لتماسك[٨١٤] ما تحت كلّ جزء، قيل لهم: إن كثافة ما تحت الجذوع وكلّ جزء من أجزاء البيت هو مانع من تولّد ضدّ فعل الفاعل، لأن وضع كلّ جزء في مكانه كان بالفاعل بوسائط، ووقوفه بحيث هو ضدّه[٨١٥] النـــزول

---

٨٠١ ما: من، ج.
٨٠٢ متعللة: متعنقة، ا.
٨٠٣ فجاز: فحال، ا.
٨٠٤ أن يبقى لذاته: أنه يبقى الشيء لذاته، ا؛ أن يبقى الشيء، ب.
٨٠٥ أما: أيضا، ج.
٨٠٦ فاعله: فاعل، ج.
٨٠٧ فهو: هو، ا ب.
٨٠٨ مديم: قديم، ج.
٨٠٩ لحركات: لحركاته، ج.
٨١٠ كثيف متماسك فلو انعدمت الكثافة: كيف متماسك فلو انعدمت الكافية، ج.
٨١١ مديم: قديم، ج.
٨١٢ وما أنكرتم أن تكون: واما انكرتم ان، ب.
٨١٣ أنه إنما يبقى: أنه إنما بقي، ب؛ إنما هو يبقى، ج.
٨١٤ لتماسك: فتماسك، ج.
٨١٥ ووقوفه بحيث هو ضده: وقعة بحيث هو ضد، ج.

الذي يتولّد من ثقل[816] الجذوع عن مكانها، والمانع من وجود هذا الضدّ هو تماسك ما تحته[817]، والمانع من تولّد ضدّ الشيء لا يكون سببًا لبقائه، بل تأثيره في المنع من وجود ضدّه، وانتفاء الضدّ أيضًا لا يكون سببًا لبقائه، لأنه نفيٌ ولا يؤثّر في الإثبات. فصحّ أن ما قالوه ليس بعلّة في بقاء فعل البنّاء. ولأن فيما قالوه الآن[818] تركًا لقولهم أن العلة الموجبة لوجود الشيء هي العلّة في بقائه، لأنهم جعلوا تماسك ما تحت الجذوع علّة في بقاء الجذوع في مكانها، وتماسكه لم يكن علّة في وجودها في[819] مكانها.

وإذا بطلت هذه الأقسام، ولم يجز أن يكون الباقي باقيًا لعلّة موجبة غير موجودة[820]، لأن تلك العلّة لا بدّ من أن تكون باقية لعلّة أخرى، فيؤدّي إلى وجود علل لا نهاية لها في حالة واحدة، وإذا عرفتَ ما ذكرنا وما بيّنّاه من قبل[821]، صحّ أن العلّة فيه ما[822] ذكرناه من احتمال ذاته للبقاء، وقد اختصّ بالوجود بالفاعل، فلا ينتفي[823] إلا بضدّ يطرأ عليه أو قادر يفعل الإعدام. ويلزم هؤلاء بطلان التنافي بين الأضداد الباقية، لأن بقاء علّتها يوجب بقاءها وطريان الضدّ عليها يوجب انتفاءها، فليس أحدهما[824] بالتأثير أولى من الآخر، وهذا يؤدّي إلى اجتماع الضدّين. والقوم بنوا هذا القول على اعتقادهم أن كلّ مؤثّر موجبٌ، ورأوا كثيرًا من الموجبات يبقى موجَبها لبقاء موجبها، فقالوا في تأثير القادر بمثله، وقد بيّنّا نحن أن القادر يفارق الموجبات في تأثيره. يبيّنه[825] أن القادر يخلو من تأثيره زمانًا لا يفعل مع قدرته على الأفعال، وإذا جاز أن ينفكّ عن فعله بخلاف الموجبات جاز أن ينفكّ عنه أيضًا فعله، فيبقى لما يرجع إليه بخلاف الموجَبات.

وقد طعن أبو علي بن سينا في كتابه الكبير، وهو كتاب الشفاء، في إعادة المعدوم موجودًا، فقال: إن المعدوم إذا أُعيد فإنه يجب أن يُعاد جميع خواصّه التي كان بها هو ما هو حتى يكون المعاد هو الذي عُدم، ومن جملة خواصّه[826] وقته الذي كان فيه،

---

٨١٦ من ثقل: منه نــــزول، ج.
٨١٧ عن مكانها ... ما تحته: –، ا؛ والمانع ... تحته: –، ب.
٨١٨ الآن: لأن، ج.
٨١٩ وجودها في: وجود، ا ب.
٨٢٠ باقيًا لعلة موجبة غير موجودة: باقي لعلة موجبة غير موجدة، ا؛ باقيا لعلة موجبة غير موجدة، ج.
٨٢١ وإذا ... قبل: –، ج.
٨٢٢ فيه ما: فيما، ج.
٨٢٣ ينتفي: ينفي، ج.
٨٢٤ أحدهما: لأحدهما، ج.
٨٢٥ يبيّنه: بينه، ج.
٨٢٦ التي كان ... خواصه: –، ج.

ومتى أعيد وقته بطلت الإعادة، لأن المعاد هو الذي يوجَد في الوقت الثاني. قال[٨٢٧]: وعلى أن للعقل مع هذا دفعًا لا يحتاج إلى بيان، وهو خروج عن[٨٢٨] طريق التعليم، يعني طريق التصوّر. فيقال له: ولم قلتَ أن وقت الشيء هو من[٨٢٩] جملة خواصّه التي يكون بها هو ما هو؟ أليس تتبدّل[٨٣٠] الأوقات على الشيء الواحد ويكون هو ما هو؟

فإن قال: إنه يتغاير بتغاير[٨٣١] الأوقات، وذهب في ذلك إلى مذهب أصحاب الذوبان، وهم قوم من الفلاسفة يذهبون إلى أن الأجسام تتحلّل[٨٣٢] وتنعقد أبدًا، فيظنّ في الأشياء أنها[٨٣٣] هي التي كانت وهي أمثالها[٨٣٤]، وشبّهوا ذلك بمن وضع رجله في الماء الجاري فيظنّ أنه يمسّه ماء واحدٌ وهي مياه متغايرة. وهذا القول باطل، لأن العلم بأن زيدًا[٨٣٥] اليوم هو الذي كان بالأمس هو علم أوّليّ، ولهذا يذمّه العقلاء اليوم إذا أساء أمس ويطالبونه إذا استدان أمس، ومتى قيل لهم: إنه غيره فلا تطالبوه، ينسبون[٨٣٦] القائل إلى الجنون. وينبغي أن تحصّل القول في الحيوانات المتحلّلة على الوجه الذي حصّلناه[٨٣٧]، فتكون الحيوانات التي اليوم هي التي كانت أمس[٨٣٨] من قبل مع تسليم القول بالتحلّل والانعقاد. ويقال له[٨٣٩]: إن كان الوقت من خصائص الشيء يكون به هو ما هو، والوقت لا أوّل له عندك[٨٤٠] كما لا أوّل لواجب الوجود، فاجعل الوقت لم يزل من خصائصه يكون به هو ما هو، وذلك كثرة في ذاته.

وأما قوله أن العقل يدفع إعادة المعدوم[٨٤١] إلى الوجود، فيقال له: هذا مجرّد استبعاد، ولعلّك تستبعد[٨٤٢] هذا لاعتقادك استحالة[٨٤٣] خروج ذات من العدم إلى الوجود،

---

٨٢٧ قال: –، ا.
٨٢٨ عن: من، ج.
٨٢٩ هو من: من، ا؛ هو، ج.
٨٣٠ تتبدل: تبدل، ا.
٨٣١ إنه يتغاير بتغاير: ان يتغاير تغاير، ج.
٨٣٢ تتحلل: تنحل، ا ج.
٨٣٣ الأشياء أنها: الأشياء، ا؛ الأشياء وهي أنها، ج.
٨٣٤ وهي أمثالها: وهي امثالها، ا؛ مثالها، ج.
٨٣٥ زيدًا: زيد، ج.
٨٣٦ يطالبونه ينسبون: يطالبونه تسبوا، ا؛ تطالبوه تسبوا، ب؛ يطالبونه ينسبون، ج.
٨٣٧ حصلناه: جعلناه، ج.
٨٣٨ التي اليوم هي التي كانت أمس: هي التي كانت، ا ب.
٨٣٩ له: –، ا ج.
٨٤٠ عندك: عنده، ا ب.
٨٤١ المعدوم: الموجود، ب.
٨٤٢ استبعاد ولعلك تستبعد: استعماد ولعلك تستعمد، ج.
٨٤٣ لاعتقادك استحالة: الاعتقاد لاستحالة، ا؛ لاعتقاد استحالة، ج.

فخروجه إلى الوجود بعد عدمه أبعد عندك، وإنما الحوادث عندك هي تغيّرات الأشياء الموجودة[٨٤٤]. فأما من اعتقد في الذوات غير ذاته تعالى أنها حادثة مسبوقة العدم فإنه لا يستبعد إعادة المعدوم إلى الوجود، وهو عنده كوجود[٨٤٥] المبتدأ، واستبعادك لذلك كاستبعادك إحياء الموتى علي ما حكاه الله تعالى عن[٨٤٦] المنكرين للبعث وردّ عليهم ذلك بقوله ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (٣٦ يس ٧٨–٧٩).

## باب القول في عذاب القبر ومُساءلته والميزان والصراط

أما عذاب القبر فقد أثبته[٨٤٧] أصحابنا، وحكى قاضي القضاة رحمه الله[٨٤٨] أن ضِرارًا أنكر عذاب القبر فنُسب ذلك إلى أصحابنا لكثرة مخالطته لهم. واستدلّوا لذلك بآيات من القرآن وبأخبار. أما الآيات فقوله تعالى ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ (٤٠ غافر ١١) والإماتة مرّتين لا تكون إلا[٨٤٩] بالإحياء في القبر، والإحياء لا يكون إلا إثابةً أو معاقبةً، قالوا[٨٥٠]: هذا أولى من تأويل مَن تأوّل الآية[٨٥١] على أن المراد بإحدى الإماتتين[٨٥٢] خلقهم مواتًا[٨٥٣] والثانية الموتة المعهودة، لأن خلقهم فيه مواتًا[٨٥٤] لا يقال فيه إماتة.

فإن قيل: إن الموت مرّتين لا بدّ[٨٥٥] فيهما من إحياء ثلاث مرّات، وفي الآية[٨٥٦] ذكر إحياءين، قيل له: قد قيل في الجواب[٨٥٧] أنهم لا يذكرون الحياة التي هم فيها لأنها معلومة، إذ غير الحيّ لا يتكلّم، فلذلك لم يذكره تعالى[٨٥٨]. وقوله تعالى في آل فرعون

---

٨٤٤ تغيرات الأشياء الموجودة: تغييرات الاشياء الموجودة، ا ب؛ تغيرات الاشياء، ج.
٨٤٥ كوجود: كوجوده، ا.
٨٤٦ على ما حكاه الله تعالى عن: كما حكاه تعالى عن، ا؛ على ما حكاه تعالى عن، ب؛ على ما حكاه الله تعالى على، ج.
٨٤٧ أثبته: اثبته، ا.
٨٤٨ رحمه الله: –، ا ب.
٨٤٩ مرتين لا تكون إلا: لا تكون الا، ا؛ مرتين لا، ج.
٨٥٠ قالوا: قال، ا.
٨٥١ من تأول الآية: الأية، ا؛ الإثابة، ج.
٨٥٢ الإماتتين: الاماتسيم، ب.
٨٥٣ مواتا: موتى، ج.
٨٥٤ فيه مواتا: موتى، ج.
٨٥٥ لا بد: لأنه، ج.
٨٥٦ الآية: الإحياء، ج.
٨٥٧ قد قيل في الجواب: في الجواب قد قيل، ج.
٨٥٨ فلذلك لم يذكره تعالى: فلهذا لم يذكره، ا؛ فلهذا لم يذكره تعالى، ب.

﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (٤٠ غافر ٤٦) وظاهرها يقتضي أنهم يُعرضون عليها الآن. ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾[859]؟ وهذا التأويل أقرب من تأويل من تأوّلها على جهة التمثيل[860]، أي كأنّهم يعرضون عليها لما كانوا يفعلونه بالغداة والعشيّ من المعاصي، وأولى ممّن[861] حملها على التقديم والتأخير، فقال: معناها: ويوم تقوم الساعة أدخلهم أشدّ العذاب، فيعرضون عليها غدوًّا وعشيًّا، لأنه متى أمكن حملها على ترتيبها وعلى جهة الحقيقة كان أولى. وقوله تعالى في قوم نوح ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ (٧١ نوح ٢٥) يقتضي أن الإدخال كان عقيب الغرق.

وذكر أصحابنا أن الأخبار تواترت عنه عليه السلام في عذاب القبر، نحو قوله في القبر: إنه روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النار. وأنه عليه السلام مرّ بقبرين فقال[862]: إنهما ليُعذّبان وما يعذّبان بكبير، ويجوز أن يكون قد تواترت عندهم هذه الأخبار. فأما في ثواب القبر فلا دليل فيه إلا قوله تعالى ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ﴾ (٣ آل عمران ١٦٩–١٧٠) الآية، وقوله عليه السلام: روضة من رياض الجنّة.

فإن قيل: كيف يصحّ التعذيب بعد الموت؟ قيل له: إنّا نقول أنه تعالى يحيي الميّت ويكمل عقله في القبر، ثم يُعذّبه أو يثيبه[863]. يبيّن هذا أن العقاب لا بدّ من أن يكون آلامًا[864] ولا بدّ فيه من استخفاف، وذلك لا يصحّ إيصاله إلا إلى الحيّ ولا يعرف المعاقب[865] الاستخفاف به إلا بعد كمال[866] العقل.

فأما المساءلة[867] في القبر فقد ورد فيها أخبار، وهي إما ثواب أو عقاب، لأن الكفّار وأكثر الفسّاق جهّال بالله تعالى ودينه، فمتى[868] سُئلوا عن علوم الدين كان ذلك خزيًا[869] لهم وفضيحة، والعالِم بها يُسرّ إذا أجاب السؤال بالجواب الصائب

---

٨٥٩ أدخلوا ... العذاب: –، ب.
٨٦٠ التمثيل: التميل، ج.
٨٦١ ممّن: من، ا.
٨٦٢ فقال: –، ج.
٨٦٣ ثم يعذبه أو يثيبه: يعاذبه او يبنه، ج.
٨٦٤ آلامًا: إيلامًا، ا.
٨٦٥ المعاقب: المعقائب، ج.
٨٦٦ كمال: إكمال، ا ب.
٨٦٧ المساءلة: المسألة، ا.
٨٦٨ فمتى: فهي، ج.
٨٦٩ خزيًا: خزي، ب.

المستقيم. والخبر عنها لطف للمكلّفين. وليس يجوز إنكارها من أجل أن في الرواية أن[٨٧٠] المتولّي للمسألة هما نكيرٌ ومنكر، وهما صفة ذمّ للملائكة لأن ذلك ليس بذمّ، بل يسمّيان[٨٧١] بذلك لما يستنكرهما المسؤول من رؤيتهما، وخصوصًا المعاقب، فإنه لا[٨٧٢] بدّ أن تهوله رؤيتهما وسؤالهما وإهانتهما له، كما توصف[٨٧٣] الملائكة بأنهم خزنة جهنّم وزبانية، وليس ذلك صفة ذمّ.

فأما من أنكر المساءلة[٨٧٤] من الجهّال بأنه وضع أرزة[٨٧٥] على صدر الميّت، ثم نبش عنه من الغد فوجدها في موضعها[٨٧٦] [فلا يؤبه به]، لأن الأخبار دلّت على عذاب القبر ومسألته ولم تدل على الوقت، فيجوز أن تكون المساءلة[٨٧٧] في أول ليلة القبر، غير أنه تعالى يمسك ما يوضع على الميّت في موضعه أو يُعيده إليه لتكون مساءلة[٨٧٨] القبر معروفةً بالاستدلال بدليل الشرع، لا بالمشاهدة[٨٧٩].

وأما الميزان فقد أثبته أصحابنا على الحقيقة، قالوا[٨٨٠]: ويكون له كفّتان، ويجوز أن يجعل في إحدى[٨٨١] الكفتين نور علامةً على الخير وتوضع في الأخرى ظلمة علامة على[٨٨٢] الشرّ، ويكون ترجّح كفّة الخير ثوابًا للمؤمن وترجّح كفّة الشرّ[٨٨٣] خزيًا وعقابًا للكافر والفاسق، ويجوز أن توزن[٨٨٤] كتب الخير والشرّ ويكون الترجيح ثوابًا وعقابًا. والخبر عن ذلك يكون لطفًا للمكلّفين[٨٨٥] إذا تصوّروا ذلك في حال التكليف. وروي عنه عليه السلام أنه يكون عند كل كفّةٍ مَلَكٌ، فإذا ترجح كفّة[٨٨٦] الخير نادى: ألا

---

٨٧٠ في الرواية أن: —، ا ب.
٨٧١ يسميان: يسمان، ا.
٨٧٢ من رؤيتهما وخصوصًا المعاقب فإنه لا: وخصوصا المعاقب فلا، ا.
٨٧٣ توصف: وصف، ا.
٨٧٤ المساءلة: المسألة، ج.
٨٧٥ أرزة: + (حاشية) خ أرز، ب.
٨٧٦ موضعها: مواضعها، ب.
٨٧٧ المساءلة: المسئلة، ب ج.
٨٧٨ مساءلة: مسئلة، ب.
٨٧٩ بالمشاهدة: المشاهدة، ا.
٨٨٠ قالوا: وقالوا، ج.
٨٨١ إحدى: أحد، ا ج.
٨٨٢ في الأخرى ظلمة علامة على: على الاخرى ظلمة علامة، ج.
٨٨٣ ويكون ... الشر: —، ا.
٨٨٤ توزن: يكون، ا ج.
٨٨٥ عن ذلك يكون لطفًا للمكلفين: يكون لطفا للمكلفين، ا؛ عن ذلك يكون لطفا لكلفين، ج.
٨٨٦ ترجح كفة: رجح، ا؛ رجح كفة، ب.

إنّ[٨٨٧] فلانًا سعد سعادةً لا شقاوة بعدها أبدًا، وإذا ترجح الكفّة الأخرى نادى[٨٨٨] الملَك الثاني: ألا إنّ[٨٨٩] فلانًا شقي شقاوةً لا سعادة بعدها أبدًا.

وأما الدلالة لإثباته فظواهر[٨٩٠] القرآن كقوله تعالى ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ (٧ الأعراف ٨) إلى غير هذه الآية. ومَن[٨٩١] حمل الوزن والميزان المذكور في القرآن على العدل فقد عدل عن[٨٩٢] الظاهر مع إمكان حمل الآية على الظاهر.

وأما الصراط فهو الطريق، وهما طريقان في الآخرة، طريق إلى الجنّة وطريق إلى النار. قال الله تعالى في أهل الجنّة ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ﴾ (٤٧ محمد ٥–٦) وقال في أهل النار ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ (٣٧ الصافات ٢٣) فأما ما يروى أن الصراط جسر على جهنّم وأن المكلّفين يؤمرون بالمرور عليه، وأنه يكون أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، فذلك مجوّز ويكون[٨٩٣] من جنس الثواب والعقاب. وقال ﴿وَإِنْ مِنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ (١٩ مريم ٧١) فلا يمتنع أن يرد الكلّ جهنّم، فأما المثاب فيردها ليرى ما أعدّ فيها لأهلها، نعوذ بالله من ذلك، فيحمد الله تعالى على الخلاص منها ويجتاز على الصراط سالمًا على ما روي أن[٨٩٤] بعضهم يمرّ عليه كالبرق الخاطف. وأما الكافر[٨٩٥] فيُلجأ إلى المرور عليه، فإذا بلغ إلى مكانه من جهنّم سقط منه إليها، وكذلك[٨٩٦] هذا حكمه تعالى في سائر أهوال يوم القيامة، يُعصم منها المؤمن[٨٩٧] ويسلّم إليها الكافر. وقال تعالى في كثير من الآيات في أهل الجنّة ﴿لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٢ البقرة ٣٨) و﴿لاَ خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلاَ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ (٤٣ الزخرف ٦٨).

---

٨٨٧ ألا إنّ: إنّ، ب؛ الانّ، ج.
٨٨٨ الكفة الأخرى نادى: كفة الاخرى نادى، ا؛ الكفة الاخرى ناد، ج.
٨٨٩ ألا إنّ: –، ج.
٨٩٠ ظواهر: فظاهر، ا؛ عطوا هذا، ج.
٨٩١ ومن: واما، ا.
٨٩٢ عن: على، ج.
٨٩٣ ويكون: ويجوز أن يكون، ا.
٨٩٤ أن: –، ج.
٨٩٥ وأما الكافر: فأما، ج.
٨٩٦ وكذلك: فكذلك، ج.
٨٩٧ المؤمن: المؤمنين، ج.

فأما ما يروى من[٨٩٨] أنه يظهر من أهوال يوم[٨٩٩] القيامة ما يقول عندها الأنبياء: نفسي نفسي، ويقول نبيّنا عليه السلام: أمّتي أمّتي، فذلك على سبيل المبالغة في وصف أهوال[٩٠٠] القيامة، لا أن[٩٠١] الأنبياء يخافون يوم القيامة، كما لو شهد إنسانٌ الوقعة الهائلة، وكان بموضع أمنٍ من شرّها، فلمّا اشتدّ البأس جاز أن يقول: نفسي نفسي، وصفًا لها بالشدّة، لا أنه يخاف شرّها.

ومما يتّصل بهذه المسائل القول في الجنّة، هل هي مخلوقة[٩٠٢] أم لا؟ وكذلك النار. اختلف العلماء في ذلك، فذهب أبو علي إلى أنهما مخلوقتان، وقال أبو هاشم: ليستا بمخلوقتين، ويختار قاضي القضاة هذا القول[٩٠٣]، ونختار نحن قول أبي علي رحمه الله[٩٠٤]. والدلالة له ظواهر آي كثيرة من[٩٠٥] القرآن، نحو قوله تعالى في[٩٠٦] الجنّة ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (٣ آل عمران ١٣٣) وفي النار ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (٣ آل عمران ١٣١) وليس لنا أن ننصرف عن ظاهرها من غير دلالة فنحملها على طريقة[٩٠٧] التمثيل. وقال تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَـزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾ (٥٣ النجم ١٣–١٥) وجنّة المأوى لا تكون غير دار الثواب، ويكون[٩٠٨] تعالى خلق الجنّة في السماء وخلق النار[٩٠٩] تحت الأرض. ويجوز أن يكون المراد بقوله تعالى ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ (٥٣ النجم ١٣–١٥) أن يكون تعالى أدخلهم جهنّم بعد الغرق في البحر، ويكون المكلّفون[٩١٠] مخلوقين بين الجنّة والنار. وقال تعالى لآدم ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ (٢ البقرة ٣٥) والمعروف عند المسلمين من الجنّة هو دار الثواب، وأدخل فيه تعالى[٩١١] لام التعريف، فتكون تعريفًا للجنّة المعهودة، وهي دار الثواب. ولا يجوز حمل الآية على بساتين[٩١٢] من بساتين الدنيا، لأنه ترك لظاهر الآية من غير دليل.

---

٨٩٨ ما يروى من: من يروي، ج.
٨٩٩ يوم: –، ب.
٩٠٠ أهوال: + يوم، ج.
٩٠١ لا أن: الا ان، ا؛ لأن، ج.
٩٠٢ الجنة هل هي مخلوقة: الجنة والنار هل هما مخلوقتان، ب.
٩٠٣ قاضي القضاة هذا القول: هذا القول قاضي القضاة، ا ب.
٩٠٤ ونختار نحن قول أبي علي رحمه الله: ونختار نحن قول أبي علي، ا ب؛ ونحن نختار قول أبي علي رحمه الله، ج.
٩٠٥ له ظواهر آي كثيرة من: له ظواهر آي كثيرة، ا؛ ظواهر آي كثيرة من، ج.
٩٠٦ في: –، ج.
٩٠٧ طريقة: طريق، ج.
٩٠٨ الثواب ويكون: الثوب ويكون، ا؛ الثواب ويجوز أن يكون، ب.
٩٠٩ وخلق النار: وجهنم، ا ب.
٩١٠ المكلفون: المكلفين، ج.
٩١١ هو دار الثواب وأدخل فيه تعالى: هي دار الثواب وادخل فيه، ا.
٩١٢ بساتين: بستان، ج.

واحتجّ أبو هاشم بقوله تعالى ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ (٢ البقرة ٣٥) فقال[٩١٣]: فوصف الأكل بالدوام، والدائم هو المستمرّ الذي لا آخر له، وقال تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ (٢٨ القصص ٨٨) فلو كانت مخلوقة لهلك أكلها، فلا[٩١٤] يكونُ دائمًا. والجواب أن معنى وصفها بالدوام هو أن الله تعالى يجدّد أمثالها أبدًا، لا أن كلّ[٩١٥] أكل يدوم أبدًا، ولو كان يدوم كلّ واحد من أكلها لما في البعض بأكْل أهل الجنّة إيّاها، وإذا كان وصفها بالدوام لا يمنع من هلاكها جاز أن يخلقها[٩١٦] تعالى في الدنيا، ثم يهلكها ويفرّقها، ثم يعيدها[٩١٧] ويديم أمثالها.

## باب القول في الشفاعة

اتّفق المسلمون على أن لمحمّد عليه السلام[٩١٨] شفاعة في الدار الآخرة. ثم اختلفوا في أن شفاعته تكون للمؤمنين ليتفضّل الله تعالى[٩١٩] عليهم بزيادة المنافع أم تكون لمرتكبي[٩٢٠] الكبائر الذين خرجوا من الدنيا مصرّين عليها، فذهب شيوخنا إلى أنها تكون للمؤمنين، وذهب غيرهم إلى أنها تكون للفسّاق المصرّين عليها.

ومن قال بهذا يجوز أن يقول: يشفع لهم عليه السلام في عرصة القيامة، فلا يدخلهم الله تعالى النار، ويجوز أن يقول: بل يشفع لهم بعد ما دخلوا النار فيخرجوا[٩٢١] منها بشفاعته. واحتجّ أصحابنا لقولهم بقوله تعالى ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلاَ شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ (٤٠ غافر ١٨) فعمّ[٩٢٢] كلّ ظالم، سواءً ظلم غيره أو نفسه بالمعاصي، ونفى أن يكون لهم شفيع يجاب فيهم. فإن قيل: أليس[٩٢٣] أنه تعالى نفى شفيعًا لهم يطاع؟ والمطاع يكون فوق المطيع، ولا يكون أحدٌ في الآخرة فوقه تعالى فيطيعه، ونحن نقول بأنه يكون لهم شفيعٌ يجاب. والجواب أنه لا يجوز حمل الآية على ما ذكرتموه، لأن كلّ

---

٩١٣ فقال: −، ا ب.
٩١٤ لهلك أكلها فلا: لهلكت أكلها ولا، ج.
٩١٥ أبدًا لا أن كل: لأن، ج.
٩١٦ يخلقها: يخلقه، ج.
٩١٧ ثم يعيدها: ويعيدها، ج.
٩١٨ عليه السلام: صلى الله عليه، ب.
٩١٩ تعالى: −، ج.
٩٢٠ لمرتكبي: للمرتكبين، ا؛ لمرتكبين، ب.
٩٢١ فيخرجوا: فيخرجون، ا ب.
٩٢٢ فعم: يعم، ا.
٩٢٣ أليس: −، ا ب.

أحد يعلم أنه لا[924] أحدٌ فوقه تعالى[925] فينفيه. ولأن الشفيع يكون دون المشفوع إليه، ففهم ما ذكرتموه من قوله تعالى ﴿شَفِيعٍ﴾، فلا يجوز إلا[926] أن يريد بقوله تعالى ﴿يُطَاعُ﴾ يجاب. وبقوله تعالى ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ (٣ آل عمران ١٩٢) والشفيع ناصر[927]. ألا ترى أن واحدًا لو شفع لزيد في الخروج من السجن لصحّ أن يقال: ما لفلان ناصرٌ إلا فلان[928] الذي شفع له. وبقوله تعالى[929] ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لاَ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَفْسٍ شَيْئًا﴾ إلى قوله[930] ﴿وَلاَ تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ (٢ البقرة ١٢٣) فأخرج الآية مخرج الزجر عن المعاصي اتّقاءً من اليوم الذي لا تنفع فيه شفاعة، فلا يجوز أن يريد بها إلا الشفاعة في إسقاط المضارّ دون الشفاعة في زيادة المنافع. ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول: لا تعصوا الله واتّقوا يومًا لا يزيد فيه فضلاً لأحدٍ شفاعةُ شافع إلا أن ينبئه[931] من ذلك بأنه إذا لم ينفع فيه شفاعة في زيادة المنافع فأولى أن لا ينفع في إسقاط المضارّ، فتدلّ الآية على هذا الوجه على أن الشفاعة لا تنفع في ذلك اليوم في إسقاط المضارّ.[932]

ويدلّ عليه أيضًا ما يدعو به المسلمون إليه تعالى من قولهم[933]: واجعلنا من أهل الشفاعة، ولا يجوز أن يرغبوا إلى الله[934] تعالى في أن يجعلهم عاصين، ولا بدّ من[935] أن تكون رغبتهم في أن يوفّقهم للطاعات ليصيروا بذلك أهلاً للشفاعة[936]. فإن قيل[937]: إنهم يرغبون إليه في شفاعته عليه السلام إن كانوا عصاة[938]، كما أنهم يقولون: اجعلنا من التوّابين، أي إن كنّا مذنبين، لا أنهم يسألون أن يذنبوا. والجواب أن ظاهر الكلام

---

٩٢٤ لأن كل أحد يعلم أنه لا: لا كل احد يعلم، ج.
٩٢٥ تعالى: —، ب.
٩٢٦ إلا: —، ا.
٩٢٧ ناصر: ناصرا، ا؛ الناصر، ج.
٩٢٨ ما لفلان ناصر إلا فلان: فاما لفلان ناصر الفلان، ج.
٩٢٩ تعالى: —، ا ب.
٩٣٠ إلى قوله: وبقوله، ا.
٩٣١ ينبئه: يبينه، ج.
٩٣٢ المضار: المضرار، ج؛ فتدل الآية على ... المضار: —، ا.
٩٣٣ من قولهم: بقولهم، ا.
٩٣٤ الشفاعة ولا يجوز أن يرغبوا إلى الله: شفاعته ولا يجوز ان يرغبوا اليه، ا ب.
٩٣٥ من: —، ا.
٩٣٦ أهلاً للشفاعة: من أهل شفاعته إن كانوا عصاة كما أنهم يقولون اجعلنا من التوابين أي إن كنا من المذنبين لا أنهم يسألون أن يذنبوا، ا ب.
٩٣٧ قيل: + لهم، ج.
٩٣٨ إن كانوا عصاة: —، ا ب.

ليس بطلب لشفاعته عليه السلام، وإنما هو طلب[٩٣٩] أن يجعلهم أهلاً للشفاعة[٩٤٠]، وهذه الأهلية إما أن تكون بطاعاته[٩٤١] تعالى أو بمعاصيه. فإن كانت بمعاصيه فقد رغبوا[٩٤٢] إليه تعالى في أن يوفّقهم ليعصوه، فإذا لم يجز ذلك ثبت[٩٤٣] أنهم يرغبون إليه في أن يوفّقهم ليطيعوه، فيتأهلوا بذلك[٩٤٤] لشفاعته عليه السلام، والرغبة إليه تعالى فيما ذكروا هي الرغبة في أن يوفّقهم ليتوبوا[٩٤٥]، وذلك لا يكون إلا بعد المعصية أو تجويزها[٩٤٦].

واحتجّ المخالف بأشياء، منها أن الشفاعة لا تكون إلا في إسقاط المضارّ، وهذا غير مسلّم، بل تكون فيه وفي[٩٤٧] زيادة المنافع، ولهذا سمّي الكتب في طلب[٩٤٨] المنافع كتب الشفاعات. ولأن الشفاعة مأخوذة من الشفع الذي هو[٩٤٩] نقيض الوتر، أي يأتي المحتاج مع آخر في طلب الحاجة، فيصيران شفعًا، وسواء في ذلك حضرا لطلب منفعة أو دفع مضرّة. قال[٩٥٠] الشاعر:

فَذَاكَ فَتًى إِنْ جِئْتَهُ فِي صَنِيعَةٍ[٩٥١]     إِلَى مَالِهِ لَمْ تَأْتِهِ بِشَفِيعِ

ومنها، لو[٩٥٢] كان طلب المنافع شفاعة للغير لكنّا شافعين للرسول عليه السلام إذا طلبنا منه تعالى الثواب له. الجواب: قال أصحابنا: إنما لا نوصف بشافعين[٩٥٣] له عليه السلام لأن من شرط وصف[٩٥٤] السؤال بأنه شفاعة أن يكون الشفيع فوق المشفوع له في الرتبة، فلمّا لم نكن فوقه لم نوصف بذلك. قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله[٩٥٥]: من

---

٩٣٩ طلب: –، ا ب؛ + هو، ج.
٩٤٠ للشفاعة: لشفاعته، ا ب.
٩٤١ بطاعاته: بطاعته، ج.
٩٤٢ رغبوا: رغبوه، ا.
٩٤٣ ثبت: يثبت، ا.
٩٤٤ بذلك: لذلك، ا.
٩٤٥ هي الرغبة في أن يوفقهم ليتوبوا: وهي رغبة في توفيقهم للتوبة، ا؛ هي رغبة في توفيقهم للتوبة، ب.
٩٤٦ أو تجويزها: وتجويزها، ا ج.
٩٤٧ فيه وفي: في، ج.
٩٤٨ الكتب في طلب: الكتاب في طلب + (حاشية) كتب، ا.
٩٤٩ الشفع الذي هو: الشفيع وهو، ا.
٩٥٠ قال: وقال، ج.
٩٥١ صنيعة: ضيعة، ب ج.
٩٥٢ لو: قولو، ج.
٩٥٣ بشافعين: شافعين، ا ب.
٩٥٤ لأن من شرط وصف: لام لان شرط، ا.
٩٥٥ قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: قال الشيخ ابو الحسين، ا؛ وقال الشيخ ابو الحسين، ب.

شرط وصف السؤال بأنه شفاعة أن يفعل المسؤول لأجل الشفاعة، ولا يكون غرض السائل بذلك التقرّب إلى المسوول عنه وطلب[٩٥٦] المنــزلة بذلك عنده، وهذه حالة سؤالنا له تعالى الثواب للنبيّ عليه السلام، لأنه يفعل ذلك[٩٥٧] لا محالة سواء طلبنا ذلك أو لم نطلبه، وغرضنا أن نتقرّب إليه بذلك وأن يثبت لنا منــزلة عنده تعالى، فلذلك لم يوصف سؤالنا هذا بأنه شفاعة.

ومنها أن الأمّة أجمعت على أن للرسول عليه السلام شفاعة، والإجماع لا ينعقد إلا عن دلالة، ولا دلالة[٩٥٨] في الباب إلا الأخبار المرويّة عنه عليه السلام في الشفاعة، وكلّها في إسقاط العقاب، كقوله عليه السلام: شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي. الجواب أنها كلّها أخبار آحاد لا تفيد علمًا، فلا يجوز أن يُجمعوا لأجلها. فإن قيل: ما أنكرتم[٩٥٩] أن تكون عند الأمّة دلالة دلّتهم على صحّة هذه الأخبار أو بعضها، فأجمعوا لأجلها، ثم لم ينقلوا[٩٦٠] تلك الدلالة اكتفاءً بالإجماع؟ قيل لهم: إنكم متى جوّزتم تلك الدلالة[٩٦١] فجوّزوا دلالة مبتدأة دلّتهم على أن شفاعته تكون للمؤمنين، فلذلك أجمعوا على أن له عليه السلام شفاعة.

فإن قيل: إنها، وإن كانت أخبار آحاد عندنا لكنّها لم تكن آحادًا عند الصحابة، بل سمعوها منه عليه السلام أو بعضها، فأجمعوا لأجل ذلك على أن له شفاعة، واكتفى المتأخّرون بإجماعهم عن نقلها، فلم تتواتر. والجواب ما تقدّم أن هذا يعارضه التجويز الذي ذكرناه، وهو أن يكونوا[٩٦٢] سمعوا منه عليه السلام أن شفاعته تكون للمؤمنين، فأجمعوا[٩٦٣] على أن له شفاعة. وأما[٩٦٤] الحديث وهو قوله عليه السلام: ذخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي، فهو خبر واحد، ويحتمل أن يريد به عليه السلام أن شفاعته تكون لأهل الكبائر من أمّته الذين[٩٦٥] تابوا منها دون المصرّين[٩٦٦]،

---

٩٥٦ وطلب: وطلبت، ج.
٩٥٧ ذلك: –، ج.
٩٥٨ ولا دلالة: –، ج.
٩٥٩ أنكرتم: + من، ج.
٩٦٠ ينقلوا: –، ج.
٩٦١ اكتفاء ... الدلالة: –، ج.
٩٦٢ يكونوا: يكون، ا.
٩٦٣ فأجمعوا: وأجمعوا، ا.
٩٦٤ وأما: فأما، ج.
٩٦٥ الذين: إذا، ا.
٩٦٦ المصرين: المصرون، ج.

وهذا تأويل مطابق للحديث، لأن التائبين من الكبائر[967]، وإن زال بالتوبة استحقاقهم للعقاب، فإنما زال بها الزائد[968] على ما أحبطوه من الثواب المستحقّ بطاعاتهم[969]، وقد بيّنّا أن الصحيح أنه لا يعود ذلك المحبَط، فيشفع لهم عليه[970] السلام ليتفضّل عليهم تعالى بما يجري مجرى المحبَط من ثوابهم، وإن لم يبلغ ذلك[971] مقدار المحبط من ثوابهم.

ومنها أن المؤمن مستغنٍ[972] بثوابه عن شفاعته عليه السلام، وإنما الفقير[973] إليها هو صاحب الكبائر، فشفاعته للمؤمنين تكون عبثًا قبيحًا[974]. والجواب: بل في[975] شفاعته للمؤمنين أعظم فائدة وهو ما يناله المؤمن من المنـــزلة والسرور بأنه عليه السلام راضٍ عنه غير متبرّئ منه، فأيّ فائدة أعظم من هذا؟ ولعلّ هذه الشفاعة[976] تكون آثر عند المؤمن من كثير من الملاذّ والسرور، ثم مع ذلك يزيده الله تعالى بشفاعته عليه السلام فضلاً كبيرًا، فمثله كيف يكون عبثًا؟

## باب في القطع على وعيد الكفار والفساق

اتّفقت الأمّة على وعيد الكفّار وأنهم مخلّدون في النار. فأما الفسّاق فقد اختلفوا في هل هم متوعَّدون بالعقاب. فذكر قاضي القضاة عن فرقة أنهم غير متوعَّدين[977] وأنهم لا يدخلون النار، وتوقّفت المرجئة فيهم وقالوا[978]: لا نعلم هل يدخلهم النار أم يعفو عنهم. وذهب أصحابنا والزيدية والخوارج إلى القطع على[979] أنهم متوعَّدون وأنه تعالى يُدخلهم النار.

والذي يدلّ على هذا القول قوله تعالى ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ (٤ النساء ١٢٣)، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (٩٩ الزلزلة ٨)، ﴿وَمَن يَظْلِمْ مِنكُمْ نُذِقْهُ

---

٩٦٧ من الكبائر: بالكبائر، ا.
٩٦٨ الزائد: لزائد، ج.
٩٦٩ بطاعاتهم: بطاعتهم، ج.
٩٧٠ عليه: عليهم، ب.
٩٧١ ذلك: –، ا.
٩٧٢ مستغن: يستغن، ج.
٩٧٣ الفقير: الكبير، ج.
٩٧٤ للمؤمنين تكون عبثًا قبيحًا: تكون للمؤمنين عبثًا، ج.
٩٧٥ في: –، ا.
٩٧٦ هذا ولعل هذه الشفاعة: هذا ولهذه الشفاعة، ا؛ هذه الشفاعة لا، ج.
٩٧٧ متوعدين: متوعدون، ج.
٩٧٨ فيهم وقالوا: منهم وقالت، ج.
٩٧٩ والزيدية والخوارج إلى القطع على: والخوارج والزيدية الى القطع الى، ج.

عَذَابًا كَبِيرًا﴾ (٢٥ الفرقان ١٩)، ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ[980]﴾ إلى قوله ﴿فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ﴾ (٨ الأنفال ١٦)، ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ (٤ النساء ٩٣)، ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ (٤ النساء ١٤).

ووجه الاستدلال بهذه الآيات أن الله تعالى علّق الجزاء بمن فعل[981] كذا، وهذا يعمّ كلّ مَن[982] فعل ما عُلّق به الجزاء، وهذا يدخل فيه الكافر والفاسق[983]. وإنما قلنا: إنه يعمّ كلّ من فعل ذلك الفعل، لأنه[984] يصحّ أن يستثني المتكلّم أيّ فاعل[985] شاء، وأهل اللغة قالوا: الاستثناء[986] هو إخراج الشيء عن حكم ما دخل فيه[987] غيره، وهذا يقتضي أنه لولا الاستثناء لدخل المستثنى في حكم الخطاب، وقولهم في ذلك حجّة. وقالوا أيضًا: الاستثناء هو إخراج جزء من كلّ، وهذا يدلّ أيضًا[988] أن ذلك الخطاب يشمل[989] الكلّ إذا لم يكن الاستثناء، وقوله تعالى في حدود المواريث ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ[990] حُدُودَهُ﴾ (٤ النساء ١٤) يتناول من يتعدّى حدود المواريث، وذلك يتناول المؤمن[991]، بل المصدّق بحدود المواريث، فكان الخطاب أخصّ به.

فإن قيل: إن قوله ﴿وَيَتَعَدَّ[992] حُدُودَهُ﴾ يقتضي أن يتعدّى جميع حدوده تعالى[993] وليس ذلك إلا الكافر، قيل له: إن قوله تعالى[994] ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ (٤ النساء ١٣) ينصرف إلى حدود المواريث فقط، فقوله بعده[995] ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾ ينصرف إلى الحدود المذكورة، وليس ذلك إلا حدود المواريث. ولأن الأمّة أجمعت[996] على أن

---

٩٨٠ أو متحيزًا إلى فئة: —، ا ب.
٩٨١ فعل: يفعل، ب.
٩٨٢ كل من: من كل، ج.
٩٨٣ الكافر والفاسق: الفاسق والكافر، ج.
٩٨٤ لأنه: أنه، ا ب ج.
٩٨٥ فاعل: عامل، ا ب؛ + (حاشية) خ فاعل، ب.
٩٨٦ الاستثناء: الا استثنى، ج.
٩٨٧ فيه: عليه، ا؛ فيه عليه، ب.
٩٨٨ يدل أيضًا: أيضا يدل، ج.
٩٨٩ يشمل: يشتمل، ا ج.
٩٩٠ ويتعد: يتعدد، ج.
٩٩١ من يتعدى ... ذلك يتناول المؤمن: كل من يتعدي حدود المواريث، ج.
٩٩٢ ويتعد: ومن يتعد، ج.
٩٩٣ حدوده تعالى: حدوده، ا؛ حدودوده تعالى، ج.
٩٩٤ إن قوله تعالى: قوله، ج.
٩٩٥ المواريث فقط فقوله بعده: فقط فقوله بعد، ج.
٩٩٦ أجمعت: مجمعة، ا.

المؤمن مزجور[997] بهذه الآية عن تعدّي حدود المواريث، فما ذكروه يردّه الإجماع. وعلى أنه ليس في الكفّار من يتعدّى[998] جميع حدوده تعالى. ألا ترى أنه ليس فيهم من يعتقد جميع الاعتقادات الباطلة التي يعتقدها المخالفون[999] في مذاهبهم، كالتثنية والتثليث ونفي الصانع إلى غير ذلك من الاعتقادات المتنافية؟ فمتى حُملت على تعدّي جميع الحدود لم تكن لها فائدة.

فإن قيل: قوله تعالى ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ[1000]﴾ (٤ النساء ٩٣) يقتضي أن هذا جزاؤه وليس فيها أنه تعالى يجازيه، قيل لهم: إن قوله تعالى بعده ﴿وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (٤ النساء ٩٣) يدلّ على أنه يجازيه بذلك، ويدلّ عليه أيضًا قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ (٤ النساء ١٢٣).

احتجّ أصحابنا بقوله تعالى ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ[1001]﴾ (٨٢ الانفطار ١٣–١٥) قالوا: ووجه[1002] الاحتجاج بهذه الآية[1003] يختلف على قول أبي علي وأبي هاشم. أما على[1004] قول أبي علي فلأن لام التعريف إذا دخلت على الجمع[1005] أفاد الاستغراق، ويُستدلّ لذلك بصحّة دخول الاستثناء فيه على الوجه الذي ذكرناه في كلمة مَن في[1006] المجازاة، ولأنه يصحّ أن يؤكّد بلفظ كلّ وأجمعين، فيقال: إن الأبرار كلّهم أو أجمعين[1007]، والتأكيد ينبغي أن يطابق المؤكّد في فائدته[1008]، لأن التأكيد يزيد المؤكّد قوّة ويقرّره على فائدته. ثم كلمة كلّ وأجمعين تفيد الاستغراق، فكذلك لام الجنس. ولأن اللام[1009] إذا لم تكن لتعريف المعهود فإنه يعرّف[1010] الجنس، وليس بأن يعرّف بعض الجنس أولى[1011] من بعض، فيعرّف الكلّ.

---

٩٩٧ مزجور: موجور، + (حاشية) ظ مز: ب.
٩٩٨ يتعدّى: يتعدد، ج.
٩٩٩ المخالفون: الكفار المختلفون، ا ب.
١٠٠٠ جهنم: + خالدًا فيها، ا.
١٠٠١ الدين: + وما هم عنها بغائبين، ج.
١٠٠٢ سقط النص التالي من نسخة ا لنقص ورقة في الميكروفيلم عندنا.
١٠٠٣ هذه الآية: بها، ب.
١٠٠٤ على: –، ب.
١٠٠٥ الجمع: الجسيع، ج.
١٠٠٦ في: –، ج.
١٠٠٧ كلهم أو أجمعين: كلهم في نعيم وان الفجار كلهم وأجمعين، ج.
١٠٠٨ فائدته: فائدة، ج.
١٠٠٩ اللام: الام، ج.
١٠١٠ يعرف: تعريف، ب.
١٠١١ بعض الجنس أولى: بعضه، ج.

وأما على قول أبي هاشم فإن اللام عنده، وإن كانت لا تفيد[1012] الاستغراق، إلا أن الآية قد خرجت[1013] مخرج الزجر عن الفجور، فتناولت كلّ فاجر، فصار كأنه قيل[1014]: مَن فجر فهو في الجحيم. وأهل النحو خرّجوا الآية كذلك بأنها بمعنى: من فجر فهو في الجحيم[1015]، قالوا: لأن هذه اللام بمعنى اسم[1016] موصول، ومعنى ذلك أنه بمعنى الذي أو بمعنى مَن. وإنما قالوا: إنه موصول، لأنه لا يفيد إلا مع صلته لأنك لو قلت: رأيت الذي، أو: رأيتُ مَن، لم تُعرّفه[1017] حتّى تقول: رأيتُ الذي عرفته، أو: مَن عرفته. قالوا: والدليل على أن هذه[1018] اللام بمعنى اسم موصول أنه يصحّ أن تجيء في جوابه بالفاء، كقوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (٥ المائدة ٣٨). ولأنه يصحّ فيما دخلت فيه[1019] هذه اللام أن يُعطف عليه فعل، قال الله تعالى[1020] ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللهَ قَرْضًا حَسَنًا[1021]﴾ (٥٧ الحديد ١٨) فلولا أن قوله ﴿إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ﴾ بمعنى الذين صدّقوا لما صح أن يعطف عليه ﴿وَأَقْرَضُوا اللهَ قَرْضًا﴾[1022]. وإذا صحّ هذا كان تقدير قوله تعالى ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ﴾ (٨٢ الانفطار ١٤) وإن الذين فجروا، أو تقديره: من فجر، وكذلك الاستدلال[1023] بقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (٤ النساء ١٠).

وأما المخالف فإنه يعترض على الاستدلال بهذه الآيات بوجوه[1024] عقلية وسمعية. أما العقلية فإنه يقول: إنه تعالى توعّد بهذه الآيات من يفعل هذه الأفعال، إلا أنّا نتوقّف في هل يفعل ما توعّد به أم لا من حيث أنه كريم، والكريم يتوعّد ولا يفعل ما يتوعّد به كرمًا، ويُمدح على ذلك، ولهذا قيل: الكريم إذا وعد وفى، وإذا توعّد عفا.

---

١٠١٢ فإن اللام عنده وإن كانت لا تفيد: فلان اللام عنده وان كانت لا تفيد لام الجنس، ج.

١٠١٣ إلا أن الآية قد خرجت: إلا أن الآية خرجت، ب؛ الان الآية قد تخرجت، ج.

١٠١٤ فصار كأنه قيل: فكأنه قيل، ب؛ فصار كأنه قال، ج.

١٠١٥ وأهل ... الجحيم: –، ج.

١٠١٦ اللام بمعنى اسم: بمعنى اسم، ب؛ الام، ج.

١٠١٧ تُعرفه: يفد، ب.

١٠١٨ هذه: هذا، ب.

١٠١٩ فيه: –، ج.

١٠٢٠ قال الله تعالى: كقوله، ج.

١٠٢١ الله قرضًا حسنًا: الله، ب؛ لله قرضا حسنا، ج.

١٠٢٢ الله قرضًا: –، ب.

١٠٢٣ الاستدلال: –، ج.

١٠٢٤ بهذه الآيات بوجوه: بالآيات بوجوه، ب؛ هذه الآيات وجوه، ج.

ولأن أحدنا قد يتهدّد غيره بأنه[١٠٢٥]، إن فعل كذا فعل به كذا، ولا يقصد به إلا التخويف من ذلك الفعل، ولا يفعل ما هدّده[١٠٢٦] به إذا فعله، ولا يُذمّ على ذلك، بل يُحمد. ولأنه تعالى ندب عبيده[١٠٢٧] إلى العفو، كما روي عنه عليه السلام أنه قال: إن الله تعالى عفوّ يحبّ العفو، إلى غير ذلك من الأخبار، فهو تعالى[١٠٢٨] أولى بأن يعفو عن عبيده. قالوا: ولا يلزم على ما ذكرنا أن يعفو تعالى عن الكفّار أو أن يقصد بوعيدهم التخويف فقط، لأنّا علمنا بإجماع المسلمين أن الكفّار يعذّبون في النار، وعلمنا ذلك من دينه عليه السلام ضرورةً، فقصرنا آيات الوعيد على الكفّار، وخصّصنا منها الفسّاق على ما ذكرناه[١٠٢٩] من الدلائل.

وهذا الذي ذكروه يصحّ أن يتعلّق به من يقطع على أنه تعالى[١٠٣٠] يعفو عن الفسّاق ومن يجوّز ذلك ومن يتوقّف فيهم. والجواب: إنكم[١٠٣١] اقتصرتم فيما ذكرتم على قياس الغائب بالشاهد من غير أن تجمعوا بينهما بدلالة وعلّة، ومثل هذا لا يكون استدلالاً[١٠٣٢] صحيحًا، فيكفينا أن نقول: ولِمَ إذا حسن من المتوعّد منّا[١٠٣٣] ما ذكرتم من العفو للكرم، أو للقصد[١٠٣٤] بخطابه التخويف دون أن يفعل ما توعّد به أن يحسن منه تعالى ذلك أيضًا، وما[١٠٣٥] الجامع بينهما؟ فإن قالوا: الجامع بينهما أنه عفوٌ عن[١٠٣٦] المذنب، وهو إحسانٌ إليه، ولا فرق في ذلك بين الشاهد والغائب، قيل لهم: إن العفو لا يحسن لأنه عفو على الإطلاق، بل لأنه إحسان وليس فيه وجه قبح[١٠٣٧]، على ما قرّرنا هذا من قبل. ألا ترى أن الله تعالى لم يعف عن السارق والزاني، بل أمر بإقامة الحدّ عليهما لمّا كانت المصلحة متعلّقة بذلك؟ فما أنكرتم أن يكون العدل في الآخرة

---

١٠٢٥ بأنه: —، ج.
١٠٢٦ هدده: هدد، ج.
١٠٢٧ عبيده: عباده، ج.
١٠٢٨ غير ذلك من الأخبار فهو تعالى: غير غير ذلك من الاخبار فهو، ج.
١٠٢٩ على ما ذكرناه: بما ذكرنا، ج.
١٠٣٠ تعالى: —، ب.
١٠٣١ ومن يتوقف فيهم والجواب إنكم: يتوقف فيهم والجواب انكم اذا، ج.
١٠٣٢ استدلالاً: استدلالا، ج.
١٠٣٣ منا: —، ج.
١٠٣٤ للكرم أو للقصد: للكريم أو يقصد، ج.
١٠٣٥ به أن يحسن منه تعالى ذلك أيضًا وما: منه ان يحسن منه تعالى ذلك ايضا واما، ج.
١٠٣٦ عن: من، ج.
١٠٣٧ قبح: قبيح، ج.

أصلح من العفو لما فيه من الفرج لأوليائه والانتقام لهم من أعدائه، ويجعل تعالى معاقبة المجرمين بأيدي خزنة جهنّم إهانة[١٠٣٨] لهم؟

وإنما يعدّ العفو كرمًا إذا لم يكن العدل أصلح، ولهذا مدح تعالى[١٠٣٩] المؤمنين بقوله ﴿إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ (٤٢، الشورى ٣٩) وقيل: وحِلم الفتى في غير موضعه[١٠٤٠] جهل. هذا إذا كان العفو عن المجرم وكان لمن عفا أن يُعاقب المعفو عنه. فأما إذا كان الوعيد بظلم، وهو الأغلب في الشاهد، لأن أحدنا لا يستحقّ عقابًا على مجرم على ما بيّناه، والذي يقام من العقاب كالحدود والتعزير فذلك بأمر الله تعالى، والمقيم[١٠٤١] له نائب عنه، فلذلك يحسن منه[١٠٤٢]، فإذا توعّد أحدنا غيره فالمتوعّد به ظلمٌ، والظلم قبيح، فالإخلال به ليس بعفو، وإنما يعدّ عفوًا تطييبًا لقلوب الظلمة[١٠٤٣]، ولذلك يمدحون عليه، وكذلك هذا إذا هدّد أحدنا غيره وقصد به التخويف، لا الفعل، إذا كان تهديده بظلم.

فأما إذا هدّده بما يحسن فعله نحو التعزير، وكان ممّن له إقامة التعزير، فلا نسلّم أنه يحسن منه أن يخاطبه ويقصد خلاف ظاهر خطابه، وأنه لا يذمّ على ذلك. ولو سلّمنا أنه يحسن منه ذلك لقلنا[١٠٤٤] أن السامع لخطابه يجوّز عليه التعمية، فلا يقدم[١٠٤٥] على اعتقاد ما يقتضيه ظاهر خطابه. وليس كذلك الحكيم تعالى، لأنه لو[١٠٤٦] أراد خلاف ظاهر خطابه، ولم يدلّ عليه ولم يُشعر به، لكان مُغريًا بالجهل، فيقبح خطابه ويخرج جميع خطابه عن كونه دلالة. ولأن أحدنا يُخبر فيما يتوعّد به عن[١٠٤٧] عزمه، لا عن فعل ما يتوعّد به، لأنه لا يعلم هل يتمكّن من فعل ما يتوعّد به في المستقبل، فإذا لم يفعله لم يكن كاذبًا. وليس كذلك الحكيم تعالى، لأنه لا يجوز عليه العزم فيخبر عن عزمه، وإنما يخبر عن إيجاد ما يتوعّد به في المستقبل، فلو لم يفعله[١٠٤٨] لكان كاذبًا، تعالى عن ذلك.

---

١٠٣٨ إهانة: إهانة، ج.
١٠٣٩ العدل أصلح ولهذا مدح تعالى: اصلح ولهذا مدح الله، ج.
١٠٤٠ موضعه: موضع، ج.
١٠٤١ والمقيم: من هنا يستأنف نص نسخة ا.
١٠٤٢ منه: –، ب ج
١٠٤٣ الظلمة: المصلحة، ج.
١٠٤٤ لقلنا: لقتنا، ج.
١٠٤٥ التعمية فلا يقدم: النعمة فلا يقتدم، ج.
١٠٤٦ لو: –، ج.
١٠٤٧ يتوعد به عن: توعد به من، ا؛ يتوعده عن، ج.
١٠٤٨ يفعله: + تعالى، ج.

وأما قولهم: إن أحدنا إذا لم يفعل ما يتوعّد به فإنه يُمدح على ذلك، فلا نسلّمه على الإطلاق، بل على التفصيل[١٠٤٩] الذي ذكرناه، وأهل الرأي والسياسة يَذمّون عليه. وحُكي عن أبي عمرو[١٠٥٠] بن العلاء أنه قال لعمرو بن عبيد[١٠٥١]: أصِدقٌ ما يبلغني عنك أنّك تقول أن الله يفعل ما وعد[١٠٥٢] وتوعّد؟ قال: نعم، قال: فإنك لأعجم[١٠٥٣]، ولا أعني لسانك، وإنما أعني فهمك. أوَما علمتَ أن العرب تتمدّح[١٠٥٤] إذا لم يفعلوا ما توعّدوا به؟ ثم أنشد:

وَلاَ يَرْهَبُ ابْنُ الْعَمِّ مَا عِشْتُ صَوْلَتِي    وَلاَ أَخْتَبِي مِنْ صَوْلَةِ الْمُتَوَعِّدِ
وَإِنِّي إِذَا أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ    لَمُخْلِفُ إِيعَادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي

فقال له عمرو رحمه الله[١٠٥٥]: أوَيسمّى الله مخلفًا؟ قال: لا، قال: فقد أبطلتَ شاهدك. ثم قال: أوما علمتَ أن الشعراء[١٠٥٦] تمدح على الشيء وعلى خلافه؟ ثم أنشد:

إِنَّ أَبَا ثَابِتٍ لَمُجْتَمِعُ[١٠٥٧] الرَّ    أْيِ شَرِيفُ[١٠٥٨] الآبَاءِ[١٠٥٩] وَالْبَيْتِ
لاَ يُخْلِفُ الْوَعْدَ وَالْوَعِيدَ وَلاَ    يَبِيتُ مِنْ ثَأْرِهِ عَلَى فَوْتِ

قال أبو عمرو[١٠٦٠]: ويسمّى مخلفًا ويمدح عليه، فقال عمرو رحمه الله[١٠٦١]: هذا في الوعد، فما تقول في الخبر؟ فالله[١٠٦٢] تعالى يقول ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النارِ أَن قَدْ

---

١٠٤٩ التفصيل: الفصل، ج.
١٠٥٠ عمرو: عمر، ا.
١٠٥١ عبيد: + رحمه، ج.
١٠٥٢ أنك تقول أن الله يفعل ما وعد: ان تقول ان الله تعالى يفعل ما، ج.
١٠٥٣ قال فإنك لأعجم: قال فانك لاعجمي، ا؛ فانك اعجم، ج.
١٠٥٤ تتمدح: تمدح، ج.
١٠٥٥ رحمه الله: –، ا ب.
١٠٥٦ أو ما علمت أن الشعراء: او ما علمت أن الشاعر، ا ب؛ وما علمت ان الشعراء، ج.
١٠٥٧ لمجتمع: لمجمع، ج.
١٠٥٨ شريف: كريم، ا؛ شديد + (حاشية) خ شريف، ب.
١٠٥٩ الآباء: كذا في ا ب ج، وهو المشهور مع كسر الوزن في البيت.
١٠٦٠ عمرو: عمر، ب.
١٠٦١ رحمه الله: –، ا.
١٠٦٢ فالله: والله، ج.

وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾ (٧ الأعراف ٤٤) فسكت أبو عمرو عنه[١٠٦٣].

وقولهم أنه تعالى ندب إلى العفو، فهو أولى به، قيل لهم[١٠٦٤]: إنما ندبهم إليه لأنه خير لهم من الانتقام لما لهم في ذلك من الثواب[١٠٦٥]، وإنما يكون تعالى أولى بالعفو إذا كان العفو أصلح، فبيّنوا ذلك. ويقال لهم: فيجب أن تقطعوا لهذه العلّة على أنه تعالى يعفو عن الفسّاق، ولا تتوقّفوا فيه. ويقال لمن يقطع على ذلك: فينبغي أن تقطعوا على أنه يعفو عن الكفّار. فإن قالوا: قد علمنا بالإجماع ومن دينه عليه السلام أنه[١٠٦٦] لا يعفو عنهم، قيل لهم: هذا رجوع إلى دليل السمع وترك المعقول الذي تمسّكتم به في هذه الشبهة، فارجعوا في وعيد الفسّاق[١٠٦٧] أيضًا إلى أدلّة السمع وأعرضوا عن المعقول.

ومنها قولهم: إن آيات الوعيد وإن كانت مطلقة عامّة تتناول الكفّار والفسّاق فإنا نشرطها بنفي العفو لدليل[١٠٦٨] العقل كما تشرطونها بنفي التوبة ونفي كون المعصية صغيرة، فتقولون أن معنى قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ (٤٢ الشورى ٣٩) إن لم يتب[١٠٦٩] وإن لم تكن المعصية صغيرة، فكذلك نقول نحن: يدخله نارًا إن لم يعف عنه. يبيّن[١٠٧٠] هذا أنكم شرطتم ذلك فيها لأن العقاب للتائب أو صاحب الصغيرة قبيح، فنقول نحن: فكذلك عقاب[١٠٧١] المعفوّ عنه قبيحٌ والله تعالى لا يفعل القبيح[١٠٧٢]. أجاب عنه شيخنا أبو الحسين رحمه الله[١٠٧٣] فقال: إنا لم نشرط في آيات الوعيد ما ذكرتم لكون عقاب التائب وصاحب الصغيرة قبيحًا فقط، بل لدليل سمعي[١٠٧٤] دلّ على اشتراط ذلك. فهلمّوا[١٠٧٥] أنتم دليلاً يدلّ على ما قلتم. فإن قالوا: ما دليلكم على اشتراط ما قلتم؟ قلنا: لسنا نتكلّم الآن في حكم[١٠٧٦] التائب في

---

١٠٦٣ أبو عمرو عنه: عنه ابو عمرو، ب.
١٠٦٤ لهم: —، ا.
١٠٦٥ في ذلك من الثواب: من الثواب في ذلك، ج.
١٠٦٦ أنه: عنى انه تعالى، ب.
١٠٦٧ الفساق: الفسق، ج.
١٠٦٨ لدليل: بدليل، ج.
١٠٦٩ يتب: يثبت، ج.
١٠٧٠ يبين: بين، ج.
١٠٧١ فنقول نحن فكذلك عقاب: فكذلك نحن نقول وعقاب، ا ب.
١٠٧٢ لا يفعل القبيح: —، ج.
١٠٧٣ رحمه الله: —، ا ب.
١٠٧٤ سمعي: سمع، ج.
١٠٧٥ فهلموا: فهل لكم، ج.
١٠٧٦ حكم: حق، ا.

العقاب وصاحب الصغيرة فيلزمنا ذكر ذلك الدليل، وإنما نطالبكم بتصحيح ما اشترطتموه في آيات الوعيد، فبيّنوا ذلك. ثم إنّا نذكر دليلنا[١٠٧٧] على ذلك، وهي آيات كثيرة نحو قوله ﴿وَالَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ اللهِ إِلاَهًا[١٠٧٨] آخَرَ﴾ إلى قوله ﴿إِلاَّ مَن تَابَ وَآمَنَ[١٠٧٩]﴾ (٢٥ الفرقان ٦٨) وقوله ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَآمَنَ﴾ (٢٠ طه ٨٢) إلى غير ذلك من الآيات. وأما على إتيان الصغيرة فقوله[١٠٨٠] تعالى ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّآتِكُمْ﴾ (٤ النساء ٣١) فدلّت الآية على[١٠٨١] أن المنهيّ عنه[١٠٨٢] من المعاصي[١٠٨٣] ضربان: كبائر وغير كبائر، وغير الكبائر[١٠٨٤] ليس إلا الصغائر. وقوله تعالى ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ (٤٩ الحجرات ٧) والقسم الثالث هو الصغائر. والقرآن بمنــزلة آية[١٠٨٥] واحدة، فاستثناء التائب من بعض آيات الوعيد يكون استثناء من جميعها، وتكفير السيّئات من غير توبة نصّ على[١٠٨٦] أن الله تعالى لا يعاقب عليها. فبيّنوا[١٠٨٧] أنتم دليلكم على استثناء المعفوّ عنه لتجعلوا ذلك شرطًا فيها.

وتحقيق هذا الجواب هو[١٠٨٨] أن النصّ المطلق[١٠٨٩] أخبر عنه تعالى أنه[١٠٩٠] سيفعل العقاب، وذلك يقتضي زوال كلّ مانع يمنع من وقوعه إلا أن يخبر المتوعّد بالمانع من وقوعه، فيشترط زواله في خبره عن إيقاع العقاب، فلولا نصّه تعالى على استثناء التائب وعلى صاحب الصغيرة لقلنا[١٠٩١]: إنه تعالى يفعل العقاب، فلا يوجد من العاصي توبة ولا تكون معصية صغيرة[١٠٩٢].

---

١٠٧٧ دليلنا: دليلا، ج.
١٠٧٨ إلاهًا: اللهاء ا.
١٠٧٩ وآمن: -، ج.
١٠٨٠ فقوله: قوله، ج.
١٠٨١ الآية على: الآية، ا؛ على، ج.
١٠٨٢ نكفر ... عنه: -، ب.
١٠٨٣ المعاصي: + والمعاصي، ب.
١٠٨٤ وغير الكبائر: -، ا ج.
١٠٨٥ آية: -، ج.
١٠٨٦ على: مكرر في ا.
١٠٨٧ فبينوا: فتبينوا، ج.
١٠٨٨ هذا الجواب هو: هذا الجواب وهو، ا ب؛ هذه الثواب وهو، ج.
١٠٨٩ النص المطلق: + (حاشية) خ الوعيد المطلق، ب.
١٠٩٠ أخبر عنه تعالى أنه: خبر عنه على أنه تعالى، ج.
١٠٩١ صاحب الصغيرة لقلنا: الصغيرة قلنا، ا؛ صاحب الصغيرة لقلنا، ج.
١٠٩٢ فلا يوجد ... صغيرة: ولا يوجد مانع من المعاصي من توبة ولأن معصية صغيرة، ج.

فإن قيل: هلاّ[١٠٩٣] كفى دليل العقل في قبح عقاب التائب وصاحب الصغيرة في استثنائهما من[١٠٩٤] قوله تعالى ﴿يُدْخِلْهُ[١٠٩٥] نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ (٤ النساء ١٤)؟ قيل له: إن العرب لا تُضمر الاستثناء في خطابها ولا تُخلّ فيه، فكان الخبر على إطلاقه، وليس لنا أن نضمر فيه شيئًا إلا أن يصرّح المخاطب بالاستثناء، أو يدلّنا عليه بخطاب آخر، فيجري مجرى التصريح به في ذلك الخطاب المطلق، فكذلك يجب مثله في استثناء المعفوّ عنه، وإذا لم يصرّح باستثنائه من[١٠٩٦] وعيدٍ ما بمعصية فمتى شرطناه فقد شرطنا ما[١٠٩٧] لا دليل عليه. فإن قيل: لو لم يستثن[١٠٩٨] التائب من وعيدٍ ما أما كنتم تعلمون أن معنى قوله تعالى[١٠٩٩] ﴿يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا[١١٠٠]﴾ أي[١١٠١] إن لم يتب، لعلمكم من جهة العقل أن عقاب التائب قبيح؟ قيل له: إنّا كنّا نعلم قبح عقابه على تقدير التوبة منه، ولكنّا نمنع من وقوعها[١١٠٢] منه لمكان الوعيد، فكذلك[١١٠٣] يجب مثله في[١١٠٤] العفو، فإنا نعلم من جهة العقل على تقدير[١١٠٥] العفو منه تعالى أنه يقبح منه العقاب، إلا أنّا من جهة إطلاق الوعيد نمنع من وقوع العفو إلا أن يدلّنا عليه تعالى، فحينئذ نشترطه في الوعيد، ومتى شرطه المخالف من غير دلالة فقد شرط في الخطاب ما لا دليل عليه، فيلزمه أن يشترط في كلّ خطاب، أمرًا كان أو خبرًا، بشروط[١١٠٦] من غير دلالة، وفي ذلك زوال العلم بأحكام الشرع على الوجوه التي ورد بها[١١٠٧] الخطاب.

فإن قال: إن الأمر تكليف، وغرض الحكيم منه[١١٠٨] أن يفعل المكلّف الفعل على الوجه المتعبّد فيه، فلا يجوز اشتراطه بشرط لا دليل عليه، وليس كذلك الوعيد لأن

---

١٠٩٣ هلا: فهلا، ا.
١٠٩٤ من: في، ا ب.
١٠٩٥ يدخله: –، ا.
١٠٩٦ باستثنائه من: باستثناء من، ا ب؛ باستثنائه في، ج.
١٠٩٧ ما: بان، ج.
١٠٩٨ يستثن: يستثني، ا.
١٠٩٩ معنى قوله تعالى: معنى قوله، ا ب؛ معنى اي قوله تعالى، ج.
١١٠٠ فيها: + خالدًا فيها–، ا ب.
١١٠١ أي: –، ا ج.
١١٠٢ وقوعها: وقوع، ا.
١١٠٣ فكذلك: وكذلك، ج.
١١٠٤ في: –، ج.
١١٠٥ تقدير: + (حاشية) جهة، ب؛ منه لمكان ... تقدير: –، ا.
١١٠٦ بشروط: بشرط، ج.
١١٠٧ بها: + على، ج.
١١٠٨ منه: أمته، ج.

الغرض به التخويف، وهذا الغرض يحصل مع تجويز شرط فيه، والأولى أن يخفيه[١١٠٩] ليكون أزجر عن[١١١٠] المعاصي، قيل له: إنما يدلّ أمر الحكيم على مراده من المتعبّد به إذا لم ينتقض[١١١١] الأصل في دلالة خطابه تعالى، وهو أنه يجب أن يعني به ما وضع له في الأصل، فإن لم يعنه قرنه بقرينة تدلّ مع[١١١٢] خطابه على المراد[١١١٣]، وإذا لم يقرنه بها وجب أن يعني ما يقتضيه ظاهر الخطاب. فأما إذا جُوّز أن يخاطب، ولا يعني بخطابه ما يدلّ عليه ظاهره ولا يشعر بذلك، لزم تجويز ذلك في جميع خطابه، سواءً كان خبرًا أو تعبّدًا، فلا يُعرف[١١١٤] المراد بخطابه أصلاً. فأما قولهم: إنه تعالى أخفى عنّا هذا الشرط ليكون أزجر[١١١٥] عن المعاصي، فإنه يقال لهم: أتقولون: إنه أخفاه ليقطع على عقاب الفاسق، فيكون أزجر[١١١٦] عن الفسق، أم أخفاه ليجوّز عقابه؟ فإن قال[١١١٧] بالأوّل قيل له: فإذن أراد منّا الجهل[١١١٨]، لأنّ اعتقاد القطع على عقاب الفسّاق[١١١٩] جهل عندكم، ويقال: إنكم خالفتم غرضه تعالى في إخفاء هذا الشرط، لأنه تعالى أخفاه ليقطع[١١٢٠] على عقابه، وأنتم دعوتم إلى التوقّف في عقابه. وإن قالوا بالثاني[١١٢١] قيل لهم: فإخفاء هذا الشرط ليس بمطابق لهذا الغرض، لأنه لو أظهره[١١٢٢] لكنّا أبعد من القطع وأقرب إلى تجويز[١١٢٣] عقابه.

ونحن نجيبهم عن أصل السؤال فنقول: إن الدلائل العقلية والسمعية قد دلّت على أنه تعالى لا يعاقب التائب ولا صاحب الصغيرة، فخصّصناهما[١١٢٤] عن آيات الوعيد العامّة، ودلّت الدلائل على أنه تعالى لا يعفو عن الكافر والفاسق[١١٢٥]، فحملنا آيات

---

١١٠٩ والأولى أن يخفيه: ولولا ان تحقيقه، ا؛ والاولى ان تحقيقه، ج.
١١١٠ عن: من، ب.
١١١١ ينتقض: يتيقن، ا؛ ينفصل، ج.
١١١٢ مع: على، ب.
١١١٣ أن يعني ... المراد: تعالى به، ج.
١١١٤ فلا يعرف: مكرر في ج.
١١١٥ أزجر: زجر، ج.
١١١٦ أزجر: زجر، ج.
١١١٧ ليجوز عقابه فإن قال: فيجهر فان قيل، ج.
١١١٨ الجهل: الحول، ج.
١١١٩ الفساق: الفاسق، ج.
١١٢٠ ليقطع: —، ج.
١١٢١ وإن قالوا بالثاني: وإن قال بالثاني، ا ب؛ فإن قالوا بالثاني، ج.
١١٢٢ أظهره: ظهر، ا ب.
١١٢٣ تجويز: تجويزه، ج.
١١٢٤ فخصصناهما: فخصصناها، ا.
١١٢٥ الكافر والفاسق: الفاسق والكافر، ج.

الوعيد عليهما[1126]. وسنبيّن في فصل مفرد ما يدلّ من الآيات على أنه[1127] لا يعفو عن الفاسق إن شاء الله تعالى.

ومنها قولهم أن الفاسق[1128]، كما يدخل في ظاهر آيات الوعيد، يدخل أيضًا في ظاهر آيات الوعد، لأنه[1129] كما يدخل في قوله تعالى[1130] ﴿وَمَن يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ﴾ فإنه يدخل في قوله ﴿وَمَن يُطِعِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ﴾ (٤ النساء ١٣) الآية، لأنه[1131] أطاع الله ورسوله[1132] بفعل الإيمان وغيره من الطاعات، وإذا كانت آيات الوعد والوعيد متعارضة فيه، ولم نعلم أنه داخل في أيّهما[1133] على القطع، توقّفنا فيه. والجواب أن مع تعارضها[1134] لنا طريق نعلم به أنه داخل[1135] في آيات الوعيد دون آيات الوعد، وهو ما دللنا عليه من وجوب الإحباط والتكفير. وإذا ثبت ذلك وعُلم أن مَن زنى وسرق وقطع الطريق وقتل وصلّى وصام أنه لا يسقط عقابه بالصلاة والصوم، وإلا كان متى حُدّ ولُعن أن يكون ذلك[1136] ظلمًا قبيحًا والأمّة مجمعة على خلافه. أما[1137] عندنا وعند موافقنا[1138] فظاهر، وأما على قول المخالف فإنه يُرجى له العفو ولا يُقطع[1139] على أنه من أهل الجنّة. ولأنه تعالى حثّ على لعن قاتل المؤمن ولعن الظالمين وذمّهم وقطع السارق جزاءً ونكالاً وتعذيب الزاني بالجلد[1140]، فقال ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٢٤ النور ٢) من غير شرط.

فإن قيل: ومن أين أنه يلعن هؤلاء من غير شرط؟ فأما الحدّ فإنه يقام على التائب، وإن لم يستحقّ العقاب، قيل له: إن الله تعالى حثّ على لعن الظالم من غير شرط، فلا يجوز إدخال الشرط في لعنه من غير دليل. وأما التائب فعلى قولنا وقولهم يُحدّ على

---

١١٢٦ عليهما: عليها، ا.

١١٢٧ يدل من الآيات على أنه: نزل من الآيات يدل على أنه تعالى، ج.

١١٢٨ أن الفاسق: –، ا.

١١٢٩ يدخل ... لأنه: –، ج.

١١٣٠ تعالى: –، ب.

١١٣١ لأنه: لا أنه، ا.

١١٣٢ فإنه يدخل ... ورسوله: –، ج.

١١٣٣ أيهما: أحدهما، ج.

١١٣٤ مع تعارضها: معا تعارضهما، ا؛ مع تعارضهما، ب ج.

١١٣٥ به أنه داخل: به داخل أنه يدخل، ج.

١١٣٦ ذلك: –، ج.

١١٣٧ أما: وأما، ج.

١١٣٨ موافقنا: موافقينا، ب؛ + ذلك، ج.

١١٣٩ ولا يقطع: فانقطع، ج.

١١٤٠ بالجلد: بالحد، ا ب.

جهة الامتحان، كما يُمرضه تعالى. فأما[1141] غير التائب فليس لنا أن ننصرف عن ظواهر الآيات فيه، ويلزمنا إقامة الحدود عليه على جهة الجزاء والنكال، وكون الحدّ مصلحة في التكليف[1142] لا يمنع من كونه جزاءً وعقابًا، لأنه ثبت أنه تعالى يُعجّل بعض العقاب في الدنيا، وإنما يُعجّله للمصلحة.

ويقال لهم: ليس يلزم من تعارض الوعد والوعيد التوقّف على قولكم، لأنكم لا تقولون بالإحباط والتكفير، ويجتمع المستحقّان عندكم، بل يلزم أن يفعلهما الله بالمستحقّ لهما. فإن قالوا: إنه لم يقل بذلك أحد من الأمّة، قيل[1143]: ليس كذلك، فإنه حكى شيخنا أبو القاسم عن زُرقان عن جماعة[1144] من الخوارج أنهم قالوا أن الفاسق يخرج من النار ويدخل الجنّة بثواب إيمانه.

## باب في ذكر شبه[1145] المرجئة لوجوب التوقف في وعيد الفساق

أقوى ما تعلّقوا[1146] به قوله تعالى ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ[1147]﴾ (٤ النساء ٤٨، ١١٦) والاستدلال بها[1148] هو أن معنى قوله: لا يغفر أن يشرك به تفضّلاً، لقيام الدلالة على أنه يغفر بالتوبة، وإذا وجب إضمار التفضّل فيه صار تقديرها[1149] أن الله لا يغفر الشرك تفضّلاً ويغفر ما دون الشرك تفضّلاً، وهو عامّ في الكبائر والصغائر، فصحّ أنه يغفر الكبائر والصغائر[1150] من غير توبة. ولو لم يقيّد قوله تعالى ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ بقوله ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ لقطعنا على غفران الفسق، لكنه قيّده به ولم يبيّن لمن يشاء له المغفرة، فجوّزنا أن يغفر كلّ واحد من الكبائر وجوّزنا أن لا يغفره، فلزم التوقّف في مغفرة كلّ كبير[1151]. ولأنه تعالى علّق مغفرة ما دون الشرك بالمشيئة، والمغفرة تفضّلاً هو الذي يتعلّق بالمشيئة، لأنه هو الذي إذا شاء

---

١١٤١ جهة الامتحان كما يمرضه تعالى فأما: وجه الامتحان كما عرضه تعالى على، ج.
١١٤٢ في التكليف: -، ج.
١١٤٣ قيل: + له، ج.
١١٤٤ عن جماعة: وجماعة، ا ب ج.
١١٤٥ شبه: شبهة، ج.
١١٤٦ تعلقوا: تتعلوا، ا ج.
١١٤٧ لمن يشاء: -، ج.
١١٤٨ بها: به، ا؛ + هولاء، ج.
١١٤٩ تقديرها: تقديره، ا.
١١٥٠ والصغائر: -، ب.
١١٥١ كبير: كبيرة، ج.

غفره وإذا شاء[١١٥٢] لم يغفره. فأما مغفرة ذنوب التائب والصغائر[١١٥٣] فواجبٌ لا تتعلّق بالمشيئة. ولأنه لو أريد بما دون الشرك الصغائر وكبائر التائب[١١٥٤] لم يكن لتمييز الشرك عما[١١٥٥] دونه معنى، لأنه يغفر الشرك[١١٥٦] بالتوبة والاستحقاق، كما يغفر ما دونه[١١٥٧] بالتوبة والاستحقاق، ولأنه متى حُمل ما دون الشرك على الصغائر وذنوب التائب خرج الكلام عن سَنَن الترتيب، لأن قائلاً لو قال: فلان لا يتفضّل بإعطاء مائة دينار ويتفضّل بما دونه، كان كلامًا مستقيمًا، ولو قال: فلان[١١٥٨] لا يتفضّل بمائة دينار، ويُعطي ما دونه إذا استُحقّ عليه الإعطاء، لم يكن كلامًا مستقيمًا.

وقد أجاب شيوخنا عن قولهم بأجوبة اعترضوا عليها، ثم أجابوا عن اعتراضاتهم[١١٥٩] عليها [بأجوبة] سنذكرها إن شاء الله تعالى، لكنّا نقدّم على ذلك تأويل الآية على معنىً يسقط به جميع ما ذكروه، وهو أنه ليس المراد بالمغفرة المذكورة في الآية هو إسقاط عقاب المستحقّ للعقاب فيصحّ ما بنيتم عليه من وجوه[١١٦٠] الاستدلال، وإنما المراد بها تأخير[١١٦١] العقاب المعجَّل في الدنيا. وقد يورد[١١٦٢] تعالى المغفرة بهذا المعنى في القرآن، قال تعالى ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ[١١٦٣]﴾ (١٨ الكهف ٥٨) وقال تعالى ﴿إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولاَ وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (٣٥ فاطر ٤١) وقال تعالى ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ (١٣ الرعد) أي لا يُعجّل عقابهم مع ظلمهم، فيكون معنى الآية على هذا أن الله لا يؤخّر عقاب الشرك به تعالى، وهو كلّ كفر[١١٦٤] لأنه لا فرق في عُرف الشرع بين الشرك والكفر، بل[١١٦٥] يعجّل عقابه في الدنيا، ولا يعجّل عقاب ما دون الشرك[١١٦٦] من الكبائر، بل يؤخّره.

---

١١٥٢ إذا شاء غفره وإذا شاء: شاء غوه واذا لم يشاء، ج.
١١٥٣ والصغائر: أو الصغائر، ب.
١١٥٤ الصغائر وكبائر التائب: كالصغائر، ج.
١١٥٥ لتمييز الشرك عما: لتمييز الشرك ما، ا؛ لتمييز الشرك بما، ب؛ لتميز الشرك عما، ج.
١١٥٦ معنى ... الشرك: –، ا.
١١٥٧ دونه: + معنى لأنه يغفر الشرك، ا.
١١٥٨ كلامًا مستقيمًا ولو قال فلان: كلام مستقيما ولو قال، ج.
١١٥٩ اعتراضاتهم: اعتراضهم، ا ب.
١١٦٠ وجوه: –، ب.
١١٦١ تأخير: تأخيرا، ب.
١١٦٢ يورد: + الله، ج.
١١٦٣ العذاب: –، ج.
١١٦٤ تعالى وهو كل كفر: وهو الكفر، ا؛ تعالى وهو الكفر، ب.
١١٦٥ بين الشر والكفر بل: بين الشرك بين الشرك والكفر بل، ا؛ بين الشرك والكفر بان، ج.
١١٦٦ شرك: + بل، ا ب.

وكذلك[1167] نجد مخبَر هذا الخبر، فإن الله تعالى يأخذ الكفّار في الدنيا إما بعذاب الاستئصال، كما أهلك كثيرًا من الكفّار، أو يأخذهم[1168] بأيدي المؤمنين بالقتل وسبي[1169] ذراريّهم وأخذ أموالهم، أو يأخذهم بأيدي الكفرة بأن يسلّط بعضهم على بعض، أو بالخذلان على جهة العقوبة، فيزدادوا كفرًا على كفرهم[1170] كما قال تعالى ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (٧ الأعراف ١٨٢–١٨٣؛ ٦٨ القلم ٤٤–٤٥) وقال ﴿لاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ[1171] لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ (٣ آل عمران ١٧٨) ولا يفعل مثل ذلك بالفسّاق[1172]. فبيّن تعالى بهذه الآيات غلظ حال الكافر وأن حال الفاسق[1173] دونه، فإنه تعالى يفعل ما ذكرناه بالكافر في الأغلب، ولا يفعل مثله بالفاسق في الأغلب.

فإن قيل: إنا نجد كثيرًا من الكفّار[1174] لا يعجّل تعالى عقابهم، ونجد كثيرًا من الفسّاق يأخذهم تعالى في الدنيا[1175] بالإهلاك، فكيف يصحّ تأويل الآية على ما قلتم؟ قيل له: إنه تعالى لم يطلق الخبر بالعقاب المعجّل في حقّ الكافر والفاسق، بل قيّده بقوله ﴿لِمَن يَشَاءُ﴾ لأنه تعالى لمّا قال ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ فذكر[1176] المفعول له المغفرة في الجملة الثانية، صار تقدير الآية: إن الله لا يغفر أن يشرك به لمن يشاء، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، لأنه لا بدّ من مفعول ثانٍ، لأن: يغفر، لا بدّ له من مفعولين، فذِكره تعالى في آخر الآية يدلّ على[1177] ذكره في أوّل الآية، فإذا صحّ هذا كان المراد ترجيح حال الكافر[1178] في حكمه تعالى في باب الأخذ بالعقاب المعجّل على حال الفاسق[1179]، والأمر كذلك لأن الأغلب في حقّ الكافر الأخذ المعجّل بالعقاب أو الخذلان الظاهر، فإن لم يؤخذ بالعقاب الظاهر لم يسلم من الخذلان

---

١١٦٧ وكذلك: ولذلك، ا.
١١٦٨ يأخذهم: يأخذه، ا ب.
١١٦٩ وسبي: وبسبي، ج.
١١٧٠ كفرهم: كفر، ج.
١١٧١ خير: خيرا، ا ب ج.
١١٧٢ بالفسّاق: بالفاسق، ج.
١١٧٣ الفاسق: الفسق، ب.
١١٧٤ الكفّار: الكافر، ج.
١١٧٥ في الدنيا: –، ج.
١١٧٦ فذكر: في الدنيا، ج.
١١٧٧ يدل على: + على، ب؛ قوله على، ج.
١١٧٨ الكافر: الكفر، ب.
١١٧٩ الفاسق: الفسق، ا ب.

الظاهر غالبًا. وليس يفعل مثل ذلك في حقّ الفاسق، وإن كان لا يُهمل الفاسق أيضًا من التنبيه بأخذ بعض الفسّاق بالإهلاك[١١٨٠] المعجّل.

وإذا علم ترجيح حال الكافر على حال[١١٨١] الفاسق فيما ذكرنا صحّ تأويل الآيه عليه، وكان أولى من غيره من التأويلات لدلالة[١١٨٢] الآية عليه وسياقها، لأنه تعالى ذكر هذه الآية في سورة النساء في موضعين، فقدّم على ذكرها في أحد الموضعين وعيد[١١٨٣] أهل الكتاب بالعقاب المعجّل إن لم يؤمنوا، فقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَـــزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مَن قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا﴾ (٤ النساء ٤٧) إلى قوله ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ وعقّبه بقوله ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (٤ النساء ٤٨) وقدّم عليه في الموضع الآخر التحذير عن الخذلان بقوله تعالى ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾ (٤ النساء ٤٨) أي نتركه وما يختار[١١٨٤]. ثم قال تعالى ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ ثم عقّبه بقوله ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا[١١٨٥]﴾ (٤ النساء ١١٦) فدلّ أوّل الآية في الموضعين وآخرها على ما اخترناه من التأويل. وعلى هذا يسقط جميع ما احتجّوا به من الآية علينا، لأنه إذا لم يكن المراد بالآية ما قدّروه[١١٨٦] من أنه تعالى لا يغفر بمعنى أنه لا يُسقط عقاب الكفر سقط ما بنوا عليه من تقدير التفضّل فيه أوّلاً وآخرًا.

وذكر أهل النحو أن تقدير الآية ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ قالوا: هو مثل قوله تعالى ﴿هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ﴾ (٦٩ الحاقة ١٩) أي[١١٨٧]: هاؤم كتابيه اقرءوا كتابيه. ثم لمّا كان معنى قوله ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ لمن يشاء لغير التائب كان معنى قوله ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ أي للتائب[١١٨٨]، وكان معنى الآية الحثّ منه تعالى[١١٨٩] على التوبة من الشرك وما دونه من الكبائر، كقوله تعالى ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ إِنَّ

---

١١٨٠ بالإهلاك: بالهلاك، ا ب.
١١٨١ ترجيح حال الكافر على حال: ترجح حال الكافر على حال، ا ب؛ ترجيح حال الكافر على، ج.
١١٨٢ لدلالة: + سياق، ا ب ج.
١١٨٣ وعيد: بوعيد، ا ب.
١١٨٤ يختار: يختاره، ا.
١١٨٥ أي ... بعيدًا: –، ج.
١١٨٦ ما قدروه: بما قدروه، ب؛ ما قدروه، ج.
١١٨٧ أي: معناه، ا ب.
١١٨٨ للتائب: التائب، ا ب.
١١٨٩ تعالى: على، ج.

اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (٣٩ الزمر ٥٣) فإن قيل: إنه لا يذهب على أحد أن الله تعالى[1190] لا يغفر الشرك لغير التائب ويغفر الكبائر بالتوبة، فلا معنى لحمل الآية عليه، قيل له: بل يذهب على كثير من الناس أنه تعالى هل يعفو عن المشرك وأهل الكبائر، لأن العقل يدلّ على جوازه، فيُخبر تعالى أنه[1191] لا يعفو عن الشرك والكبائر إلا بالتوبة.

فإن قيل: لو كان معنى الآية ما ذكرتم لقال تعالى: إن الله لا يغفر الكبائر إلا بالتوبة، ولم يميّز تعالى الشرك عن الكبائر بنفي الغفران وما دونه بإثبات الغفران له، قيل[1192] له: إن المعنى ما ذكرناه، وفي إيراد الآية على البيان الذي أورده تعالى فائدة عظيمة، لأن فيه بيان مباينة الشرك لما دونه في العظم[1193]، ولهذا أدخل تعالى عليه نفي الغفران، كأنه تعالى لا يفعله[1194] في حقّ المشرك أصلاً، تعظيمًا لحال المشرك[1195] ولبيان أن المشرك في أغلب[1196] الأحوال لا يتوب، بخلاف ما دونه، فإنه تعالى يغفره، ولأن المؤمن المرتكب للكبائر لا يخرج من الدنيا إلا تائبًا في الأغلب. وأيّ فائدة أعظم من[1197] إيراد هذا المعنى على هذا البيان؟ ولهذا عقّبه الله تعالى بقوله ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا﴾ وهذا الوجه يؤكّد الفرق الذي ذكرناه في تأويل الآية الذي بدأنا بذكره.

فأما شيوخنا فقد أكثروا الكلام عليهم، وأقوى ذلك هو أنه تعالى لو أطلق قوله[1198] ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ لدلّ على أنه يغفر الكبائر والصغائر من غير توبة، فلما قيّده[1199] بقوله ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ ولم يبيّن[1200] من يشاء له المغفرة، أهو صاحب الكبيرة أو صاحب[1201] الصغيرة، لزم التوقّف فيه على دليل آخر، فلما بيّن تعالى في قوله ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّآتِكُمْ[1202]﴾ (٤ النساء ٣١) فعلّق تكفير

---

١١٩٠ يذهب على أحد أن الله تعالى: على احد ان الله، ج.
١١٩١ تعالى أنه: آنه تعالى، ج.
١١٩٢ قيل: سقط ما يأتي في ا إلى ص ٤٩٠ س ١٤ ... وإن كانت مشروطة.
١١٩٣ العظم: العلم، ج.
١١٩٤ تعالى لا يفعله: لا يفعله تعالى، ب.
١١٩٥ المشرك: الشرك، ب.
١١٩٦ أغلب: غالب، ب.
١١٩٧ من: في، ج.
١١٩٨ لو أطلق قوله: لوا اطلق قوله تعالى، ج.
١١٩٩ من غير توبة فلما قيده: عن غير توبة فلما قيد، ج.
١٢٠٠ ولم يبين: مكرر في ج.
١٢٠١ صاحب: –، ب.
١٢٠٢ سيآتكم: + لا، ج.

السيّئات، وهي الصغائر، على اجتناب[١٢٠٣] الكبائر بكلمة الشرك، فصار معناه: إن تجتنبوا كبائر ما تنهون[١٢٠٤] عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم، وإن لم تجتنبوا الكبائر لم نكفّر عنكم سيّئاتكم، لأن فائدة الشرط هذا، وهو ثبوت ما علّق ثبوته به وانتفاؤه بانتفائه[١٢٠٥]، وإلا لم يقف المشروط على الشرط، فلو كان تعالى يغفر الكبائر من دون توبة لم يقف تكفير السيّئات على اجتنابها، بل كان يكفّرها من دون اجتنابها، فتبيّنّا[١٢٠٦] من هذه الآية من يشاء له المغفرة في قوله ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ وهم أصحاب الصغائر. وحُكي هذا عن الحسن البصري رحمه الله، حين[١٢٠٧] سئل عن هذه الآية وقيل: ومن يشاء له المغفرة؟ فقال: أوما بيّنه لك[١٢٠٨] يا لُكعُ في قوله ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾؟

وبيّنوا أيضًا أن الآية إذا اقتضت التوقّف على ما قلتم كان دلالة الآية مثل دلالة العقل على التوقّف، لأنه يدلّ على حُسن العفو ولا يدلّ على أنه تعالى يعفو، ثم دليل العقل لا يمنع من دلالة تدلّ على القطع بأنه تعالى[١٢٠٩] يعاقب على الكبائر، فكذلك هذه الآية. قالوا: فليست[١٢١٠] هذه الآية معارضة لما تعلّقنا به من آيات الوعيد. قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: أليس لو قال تعالى[١٢١١] أن الله لا يغفر أن يشرك به ولا أكل أموال اليتامى ظلمًا ولا الفرار من الزحف ولا قتل[١٢١٢] المؤمن ظلمًا ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، أما كنّا نقطع على أنه تعالى لا يغفر الشرك وهذه الكبائر من دون توبة[١٢١٣]؟ فلا بدّ من نعم. قيل لهم: فكذلك إذا توعّد عليها في[١٢١٤] غيرها من الآيات. فإن قالوا: لستم[١٢١٥] بهذا التقدير أولى منّا بأن نقول أن الوعيد بهذه الآيات تقديرها أن الذين يأكلون[١٢١٦] أموال اليتامى ظلمًا سيصلّون سعيرًا إن لم أشأ المغفرة لهم[١٢١٧]، لذكره

---

١٢٠٣ اجتناب: اختيار، ج.
١٢٠٤ تنهون: تنتهون، ج.
١٢٠٥ بانتفائه: بنفائه، ج.
١٢٠٦ من دون اجتنابها فتبينا: منه دون اجتنابها فبينا، ج.
١٢٠٧ هذا عن الحسن البصري رحمه الله حين: عن هذا عن الحسن البصري رحمه الله عن، ج.
١٢٠٨ بينه لك: تبينه، ج.
١٢٠٩ لا يمنع من دلالة تدل على القطع بأنه تعالى: يمنع من دلالة تدل على القطع بانه، ج.
١٢١٠ فليست: وليست، ج.
١٢١١ رحمه الله أليس لو قال تعالى: اليس لو قال تعالى، ب؛ رحمه الله اليس لو قال، ج.
١٢١٢ قتل: قاتل، ج.
١٢١٣ دون توبة: دونه، ج.
١٢١٤ في: مكرر في ج.
١٢١٥ لستم: ألستم، ج.
١٢١٦ أن الذين يأكلون: قيل لهم ان الذي ياكلوا، ج.
١٢١٧ المغفرة لهم: لهم المغفرة، ج.

تعالى المشيئة في هذه الآية، قيل لهم: إن هذا[١٢١٨] التقدير يمنع منه قوله تعالى ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ على ما ذكرنا[١٢١٩].

وأما قولهم أنه تعالى علّق غفران ما دون الشرك بالمشيئة، فلا يجوز أن يريد[١٢٢٠] به الصغائر، لأن غفرانها واجب لا يتعلّق بالمشيئة[١٢٢١]، قيل لهم: إن الفعل يتعلّق بالمشيئة، ولا يُراد به التردّد بين أن يشاء وبين[١٢٢٢] أن لا يشاء، بل يراد به البيان على الاقتدار على ذلك الفعل وأنه لا معارض يعترض على الفاعل، ولا مانع يمنع منه. ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (ه المائدة ٤٠) وليس المراد به أن التعذيب يتعلّق بالمشيئة على المعنى الذي قالوه، وكذلك قوله تعالى لأهل الكتاب ﴿بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ (ه المائدة ١٨) وبالإجماع لا تتعلّق المغفرة للكافر على المشيئة التي ذهبوا إليها، بل المراد بها الاقتدار[١٢٢٣] على ذلك من دون معارض، وإن كانت مشروطة[١٢٢٤] بالتوبة، فكذلك المشيئة في هذه الآية.

وعلى[١٢٢٥] هذا يخرج قولهم أن غفران الصغائر واجب، لأن الواجبات من أفعاله تعالى تقف على مشيئة الاقتدار، وكذلك غير الواجبات. ألا ترى أن كلّها موقوف على وجه حكمة؟ وهذا يقتضي أن يكون كلّ[١٢٢٦] فعل من أفعاله عُلّق بالمشيئة محمولاً[١٢٢٧] على مشيئة الاقتدار دون مشيئة التردّد.

وأما قولهم: لو كان المراد بما دون الشرك الصغائر والكبائر التي تاب فاعلها منها لم يكن لتمييز[١٢٢٨] الشرك عمّا دونه معنى، فجوابه[١٢٢٩] ما تقدّم من أن لتمييز الشرك عما دونه[١٢٣٠] فائدة عظيمة. وأما قولهم: إنه متى حملت الآية على ما قلتم خرج الكلام[١٢٣١] عن سنن الترتيب، فيقال لهم: إنّا لا نسلّم أن الآية تخرج عن سنن الترتيب[١٢٣٢]، فإن

---

١٢١٨ هذا: –، ج.
١٢١٩ على ما ذكرنا: على الآية على حسب ما ذكرناه، ج.
١٢٢٠ يريد: يراد، ب.
١٢٢١ واجب لا يتعلق بالمشيئة: لا يتعلق بالمشيئة على المعنى الذي قالوه وكذلك، ج.
١٢٢٢ وبين: –، ب.
١٢٢٣ بها الاقتدار: بالاقرار، ج.
١٢٢٤ وإن كانت مشروطة: من هنا يستأنف نص ا.
١٢٢٥ وعلى: فعلى، ج.
١٢٢٦ يكون كل: كل، ا؛ يكون كل من، ج.
١٢٢٧ محمولاً: محمول، ب.
١٢٢٨ فاعلها منها لم يكن لتمييز: منها لم يكن لتمييز، ا؛ فاعلها لم يكن لتمييز، ج.
١٢٢٩ فجوابه: فجوابنا، ب.
١٢٣٠ لتمييز الشرك عما دونه: لتمييز الشرك عما دونه معنى، ج.
١٢٣١ إنه متى حملت الآية على ما قلتم خرج الكلام: انا متى حملناه على ما قلتم خرجت الآية، ا ب.
١٢٣٢ فيقال ... الترتيب: –، ا.

أكثر ما فيه أنه[1233] تعالى يخبر: إنّي لا أغفر الشرك والكبائر تفضّلاً، وذلك كلام مستقيم. ثم لو سلّم ذلك فنقول: إنكم بنيتم[1234] ذلك على إضماركم في أوّل الآية التفضّل، فلا يستقيم[1235] على هذا التقدير أن يضمر في آخرها أنه يفعل الواجب عليه[1236].

وقد بيّن شيوخنا أن التفضّل لا يتعيّن للإضمار في الآية، بل يجوز أن يُضمَر فيها بدلاً منه نفي التوبة، فيكون تقديرها أن الله لا يغفر أن يُشرك به من دون[1237] توبة ويغفر ما دون ذلك من دون[1238] توبة لمن يشاء، ويكون المراد بما دون ذلك[1239] الصغائر وتكون فائدة إدخال المشيئة[1240] في غفرانها أن الصغائر تختلف، فتكون من بعض المكلّفين كبائر، وهم الذين لا ثواب لهم، ومن بعضهم صغائر، فيغفرها لمن تكون منه صغائر[1241] دون الذين لا ثواب لهم وتقع منهم[1242] كبائر. قال أصحابنا لهم: إن قوله تعالى ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ أعمّ من آيات الوعيد، فتخصّ بها هذه الآية ويحمل ما دون الشرك على الصغائر[1243]. فاعترض ذلك بعض المرجئة وقال: بل هذه الآية أخص[1244] من آيات الوعيد، لأنه تعالى لم يقل: ويغفر ما يشاء مما[1245] دون الشرك، بل قال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ فقطع على غفران ما دون الشرك وعمّ جميع ما دونه من صغير وكبير، ثم قال ﴿لِمَن﴾[1246] أي لقومٍ مخصوصين. فيقال له: هب أنه تعالى قطع على غفرانٍ ما دون الشرك وعمّ ذلك جميع ما دون الشرك[1247]، أفيصير بذلك[1248] أخصّ من آيات الوعيد؟ بل على هذا تكون آيات[1249] الوعيد أخصّ منه، لأن فيها

---

١٢٣٣ أنه: + أخبر، ا.
١٢٣٤ ثم لو سلم ذلك فنقول إنكم بنيتم: لو سمم ذلك فنقول انكم بنتم، ج.
١٢٣٥ فلا يستقيم: فلم يستقم، ا ب.
١٢٣٦ عليه: –، ج.
١٢٣٧ دون: غير، ا ب.
١٢٣٨ دون: غير، ب.
١٢٣٩ ذلك: + من، ا.
١٢٤٠ المشيئة: المشقة، ج.
١٢٤١ صغائر: + ما، ج.
١٢٤٢ منهم: منه، ا ب.
١٢٤٣ الصغائر: الصغير، ا.
١٢٤٤ وقال بل هذه الآية أخص: فقال بل هذه الآية اخص، ا ب؛ وقال بل هذه الآية ناقض، ج.
١٢٤٥ يشاء مما: –، ا ب.
١٢٤٦ لمن: + يشاء، ا ب.
١٢٤٧ وعم ... الشرك: –، ا.
١٢٤٨ الشرك أفيصير بذلك: صغير وكبير ثم الشرك افيصير ذلك، ج.
١٢٤٩ تكون آيات: آيات، ا؛ يكون باب، ج.

ذكر الفاعلين لمعاصٍ معيّنة. وقوله: ويغفر ما دون الشرك لقوم مخصوصين، مطلق يصحّ حمله على كلّ عاصٍ بمعاصٍ معيّنة، فيخصّ بالنصّ على تعذيب فاعلي[١٢٥٠] معصية معيّنة، ويُحمل على فاعلِ الصغائر لأنهم قومٌ مخصوصون أيضًا. وعلى أن[١٢٥١] قولك: إنه تعالى قطع على المغفرة لقوم مخصوصين، مخالفٌ لقول الأمّة، لأنهم على قولين: منهم من يقطع على تعذيب أهل الكبائر، ومنهم من يجوّز أن يعفو عنهم ويجوّز أن يعذّبهم، وأنت قطعتَ على أنه يغفر بعض الكبائر ويعذّب على البعض، غير أنك لا تعرف ما الذي يغفره وما الذي يعذّب عليه.

ومنها قوله تعالى ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ (١٣ الرعد ٦) قالوا: فأخبر تعالى أنه[١٢٥٢] يغفر للناس مع كونهم ظالمين بالذنوب. والجواب: إن كان معناها ما ذكرتم فينبغي أن تقطعوا على المغفرة، وأنتم تجوّزونها. وعلى أن المراد بها أنه يؤخّر عذاب الاستئصال مع استحقاقهم العذاب، وقد بينّا أن ذلك يسمّى مغفرة.

ومنها قوله تعالى ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ[١٢٥٣]﴾ (٣٩ الزمر ٥٣) الآية، والمراد بها الكبائر دون الكفر لاتّفاق الجميع على أنه تعالى[١٢٥٤] لا يغفر الكفر. والجواب أن المراد بالآية أن الله تعالى يغفر جميعها بالتوبة، لولا ذلك للزم أن يُقطع على أنه تعالى[١٢٥٥] يغفر الكبائر من غير[١٢٥٦] توبة، وليس هذا من قولهم. ويدلّ على أن المراد بالآية[١٢٥٧] ما ذكرنا قوله عقيب الآية ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ﴾ (٣٩ الزمر ٥٤) فلو كان تعالى يغفر الكبائر من دون[١٢٥٨] توبة لما أتاهم العذاب من دون الإنابة إليه تعالى.

---

١٢٥٠ فاعلي: فاعل، ا ب ج.
١٢٥١ أن: —، ا.
١٢٥٢ تعالى أنه: أنه تعالى، ج.
١٢٥٣ على أنفسهم: —، ج.
١٢٥٤ لاتفاق الجميع على أنه تعالى: على اتفاق الجميع وعلى أنه، ج.
١٢٥٥ أن يقطع على أنه تعالى: على انه يقطع على ان، ج.
١٢٥٦ غير: دون، ج.
١٢٥٧ بالآية: من الآية، ج.
١٢٥٨ دون: غير، ا ب.

## باب في[1259] الدلالة على أنه تعالى لا يعفو عن أهل الكبائر

يدلّ على ذلك آيات من القرآن[1260]، منها قوله تعالى ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (٤ النساء ٣١) وقد بيّنّا أنها تدلّ على أنكم إن لم[1261] تجتنبوا الكبائر فإنّا لا نكفّرها، فإذا لم يكفّر الصغائر من دون[1262] اجتناب الكبائر دلّ أنه لا يغفر الكبائر من دون توبة، لأنه لو عفا عنها من دون توبة لكفّر الصغائر من دون اجتنابها.

ومنها قوله تعالى ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوْءَ بِجَهَالَةٍ[1263]﴾ إلى قوله ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ﴾ (٤ النساء ١٧–١٨) الآية، فأخبر تعالى أنه لا يقبل توبة الكفّار ولا توبة من يتوب عند الموت، وهو حال المعاينة، وإذا لم يقبل توبتهم لم يعفُ عنهم، لأن نفي قبولها هو أن يعاقبهم على ذنوبهم. فإن قيل: إن قوله[1264] ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ﴾ مشروطةٌ بأن لا يعفو عنهم، فتقديره: وليست التوبة لهؤلاء إن لم أعفُ عنهم، قيل له: إن معنى قوله ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ﴾ أي ليس قبول التوبة لهؤلاء، ونفي قبولها عبارة عن أنه تعالى يعاقبهم، والعفو عنهم[1265] عبارة عن أنه لا يعاقبهم، فلو كان مشروطًا بما قالوه لتناقض الكلام[1266]، لأنه يصير كأنه قال: إن هؤلاء أعاقبهم إن كنت[1267] أعاقبهم. كيف وقد عقّبه بقوله تعالى ﴿أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (٤ النساء ١٨)؟

ومنها قوله تعالى ﴿لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ[1268]﴾ (٥٠ ق ٢٨–٢٩) فأخبر[1269] تعالى أنه لا يبدل الوعيد، بل يفعل ما هو خبر عنه على ما يتناوله، فلو عفا عن أهل الكبائر لكان قد بدّل[1270] الوعيد.

---

١٢٥٩ في: –، ج.
١٢٦٠ القرآن: + الكريم، ج.
١٢٦١ إن لم: –، ج.
١٢٦٢ فإذا لم يكفّر الصغائر من دون: اذا لم يكفر الصغائر، ج.
١٢٦٣ بجهالة: + ثم يتوبون من قريب، ا.
١٢٦٤ إن قوله: لون قوله تعالى، ج.
١٢٦٥ عنهم: –، ج.
١٢٦٦ الكلام: الكلامان، ا ب.
١٢٦٧ كنت: لم، ا ب ج.
١٢٦٨ لدي: + وما أنا بظلام للعبيد، ج.
١٢٦٩ فأخبر: أخبر، ا ب.
١٢٧٠ بدل: يبدل، ا ب.

فإن قيل: إنّا نشرط[١٢٧١] في آيات الوعيد نفي العفو، فيكون تقديرها: أفعل به كذا وكذا إن لم أعف، فمتى عفا عن أهل الكبائر[١٢٧٢] لم يكن بدّها، قيل له[١٢٧٣]: إن هذا الشرط ليس بمذكور في آيات الوعيد، ولا دلّ عليه دليل سمعي، وإنما يجوّزه المخالف من جهة العقل فيتوقّف[١٢٧٤] في آيات الوعيد، لأنها مطلقة لا تمنع من شرط العفو فيها، فإذا دلّت هذه الآية على أنه تعالى[١٢٧٥] سيفعل ما تتناوله آيات الوعيد، ولا[١٢٧٦] يفعل غير ذلك، كانت مانعةً من تجويز العفو، فلزم نفي هذا التجويز.

ومنها قوله تعالى ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا﴾ إلى قوله ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ (٧ الأعراف ١٦٩) فحكى تعالى عن هذا الخلف أنهم كانوا يأخذون عرض هذا الأدنى، ولا شبهة في أنهم كانوا يأخذونه حرامًا، ولهذا كانوا يقولون: سيغفر لنا، فأنكر عليهم قولهم أنه سيغفر لهم[١٢٧٧] أخذ ذلك الحرام بقوله ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ أي هذا القول غير حقّ، وإنما كان غير حقّ لكون مخبَره باطلاً، وهو أنه سيغفر لهم أخذ الحرام، فدلّ على[١٢٧٨] أنه تعالى لا يغفر أخذ الحرام من غير توبة لاتّفاق الجميع على أنه تعالى يغفره[١٢٧٩] بالتوبة، فبطل قول من قطع على أنه سيغفر[١٢٨٠] أخذ العرض الحرام، وبطل[١٢٨١] قول من يجوّز ذلك، لأن قوله يقتضي تجويز[١٢٨٢] فعل أمر لا يفعله. فإن قيل: إنه تعالى أنكر عليهم قطعهم على أنه سيغفر لهم، ونحن لا نقطع عليه، وإنما نجوّزه، وبين الأمرين فرق[١٢٨٣]. ألا ترى أنه تعالى لو قال: لا تقطعوا على أني أغفر أخذ الحرام، وجوّزوا أن

---

١٢٧١ نشرط: نشترط، ج.
١٢٧٢ كذا وكذا إن لم أعف فمتى عفا عن أهل الكبائر: إن لم أعف فمتى عفا، ا ب.
١٢٧٣ له: –، ج.
١٢٧٤ وإنما يجوزه المخالف من جهة العقل فيتوقف: انما يجوزه المخالف من جهة العقل لتوقف، ج.
١٢٧٥ تعالى: –، ب ج.
١٢٧٦ تتناوله آيات الوعيد، ولا: تناوله آيات الوعيد ولا: ا ب؛ تتناوله آيات الوعيد لا، ج.
١٢٧٧ لهم: لنا، ا ج.
١٢٧٨ على: –، ب ج.
١٢٧٩ تعالى يغفره: يغفره تعالى، ا؛ لا يغفره تعالى، ب.
١٢٨٠ على أنه سيغفر: أنه سيغفره، ا؛ على أنه تعالى يغفر، ج.
١٢٨١ وبطل: فبطل، ا.
١٢٨٢ تجويز: –، ج.
١٢٨٣ فرق: فرقان، ا.

أغفره، لكان كلامًا صحيحًا؟ قيل له[١٢٨٤]: إنه تعالى أنكر قول من قال أنه تعالى[١٢٨٥] يغفر أخذ العرض الحرام، فكان[١٢٨٦] هذا القول باطلاً سواءً قاله[١٢٨٧] قائله عن قطع أو تجويز.

فإن قيل: إن الآية وردت في اليهود، وإنهم كانوا يقولون ذلك، والله تعالى لا يغفر ذنبًا لكافر وإن قُدّر صغيرًا من المسلم، فكيف إذا كان كبيرًا؟ وكلامنا في من يجوّز مغفرة الكبيرة للمسلم؛ قيل له: إن الآية ليست بوعيد لهم على تهوّدهم[١٢٨٨]، وإنما هي إنكار لقولهم: سيغفر لنا، مع اعتقادهم أنهم محقّون وأنهم أولياء الله وأحبّاؤه، فدلّت على بطلان قولهم هذا وإن صدر عن محقّ أو كافر. فإن قيل: إن العرض الذي كانوا يأخذونه هو الرشا على تحريف التوراة وصفات[١٢٨٩] محمّد عليه السلام، وذلك كفر، وكانوا يقولون: سيغفر لنا، والله تعالى لا يغفر الكفر، قيل له: إن الآية تدلّ على أنه تعالى لا يغفر أخذ العرض الحرام، فيتناول كلّ أخذ للحرام، وليس فيها ذكر الوجه الذي له يؤخذ ذلك العرض، فكانت على الإطلاق في أخذ كلّ عرض حرام. وعلى أن تحريف التوراة وصفات[١٢٩٠] النبيّ عليه السلام كفر، فمن أين أن أخذ الرشا على ذلك كفر أيضًا؟ والمنكَر في الآية أخذ الرشوة المحرّمة مع القول بأنه سيغفر ذلك، فتمّ غرضنا من الاستدلال بالآية.

ومنها أنه تعالى أقسم في آيات كثيرة على أن عذابه واقع، منها في أوّل سورة الذاريات[١٢٩١] وسورة الطور والمرسلات، فلو لم يقسم تعالى على ذلك وأخبر أنه[١٢٩٢] واقع لدلّ على أنه يفعله، فكيف[١٢٩٣] وقد أقسم عليه في مواضع[١٢٩٤]؟ فدلّ على نفي العفو. فإن احتجّوا بقوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ (٤٢ الشورى ٢٥) قالوا[١٢٩٥]: إنه تعالى أخبر أنه كما يقبل التوبة فكذلك يعفو عن الذنوب، أي عن ذنوب من لم يتب عنها، فشرط بها العفو في آيات الوعيد،

---

١٢٨٤ له: —، ج.
١٢٨٥ تعالى: —، ج.
١٢٨٦ فكان: وكان، ب.
١٢٨٧ قاله: قال، ج.
١٢٨٨ تهوّدهم: يهوديتهم، ا.
١٢٨٩ وصفات: أو صفات، ا.
١٢٩٠ وصفات: أو صفات، ا.
١٢٩١ الذاريات: والذاريات، ب.
١٢٩٢ أنه: بأنه، ج.
١٢٩٣ فكيف: كيف، ا.
١٢٩٤ مواضع: موضع، ب.
١٢٩٥ قالوا: وقالوا، ا.

قيل[١٢٩٦] لهم: إن التوبة لا تكون إلا من الكبائر[١٢٩٧]، وما سواها من السيّئات هي الصغائر التي يعفو عنها من دون توبة، وكذلك[١٢٩٨] نقول. ويحتمل أن يعني تعالى بقوله بالعفو في الآية[١٢٩٩] تأخير عقاب السيّئات، ويدلّ على هذا التأويل ما عقّبه تعالى بالعفو عن السيّئات، وهو قوله تعالى ﴿وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (٤٢ الشورى ٢٥) وإنّما يصحّ ذلك في دار الدنيا، لأنهم في الآخرة لا يعملون[١٣٠٠] السيّئات، فيصير معناها كمعنى قوله تعالى ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ (١٣ الرعد ٦) وكذا هذا[١٣٠١] هو المراد بالعفو في قوله تعالى ﴿مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ (٤٢ الشورى ٣٠) أي يؤخّر إصابة المصيبة في الدنيا، وكذا هذا في قوله تعالى ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ[١٣٠٢] عَنْ كَثِيرٍ﴾ (٤٢ الشورى ٣٤) أي لا يوبق في الدنيا بكثير من الذنوب.

## باب في[١٣٠٣] الدلالة على خلود الفساق في النار

تدلّ على ذلك آيات، منها قوله تعالى ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ (٤ النساء ١٤) وكذلك كلّ وعيد مطلق يتناول الكافر والفاسق فيه ذكر الخلود، وقد بيّنّا فيما تقدّم دلالة هذه الآيات على وعيد الكفّار الفسّاق، فلزم أن ندلّ على أن[١٣٠٤] كلّ من تُوعّد به فإنه مخلّد في النار أبدًا. والخصم، وإن[١٣٠٥] كان ينازع في لفظة الخلود أنه يراد به المكث المنقطع على جهة الحقيقة، فإنه لا ينازع في أنه يستعمل في المكث الدائم على جهة الحقيقة، فإذا[١٣٠٦] كان الكافر والمصدّق متوعّدًا بهذه الآيات التي فيها ذكر الخلود لم يمكنه أن يحمله في حقّ الكافر على المكث الدائم دون الفاسق، لأن اللفظ واحد، فلا يجوز أن يراد به المكث المنقطع والذي لا انقطاع له. ولأن الخلود

---

١٢٩٦ قبل: فيقال، ج.
١٢٩٧ الكبائر: كبائر، ا ب.
١٢٩٨ دون توبة وكذلك: غير توبة فكذلك، ج.
١٢٩٩ أن يعني تعالى بقوله بالعفو في الآية: أن يعني بقوله تعالى بالعفو في الآية، ب؛ أن المراد يعني بالعفو في الآية، ج.
١٣٠٠ يعملون: يعلمون، ج.
١٣٠١ هذا: –، ب.
١٣٠٢ ويعف: ويعفو، ا.
١٣٠٣ في: –، ا ج.
١٣٠٤ أن: –، ا.
١٣٠٥ وإن: إن، ا.
١٣٠٦ فإذا: وإذا، ب.

حقيقة في المكث الذي لا انقطاع له، مجاز[١٣٠٧] في المنقطع، بدليل أنه يفهم منه الدوام عند إطلاقه، ولا يفهم منه المكث المنقطع إلا عند قرينة. قال لَبيد:

وَغَنِيتُ دَهْرًا قَبْلَ[١٣٠٨] مُجْرَى دَاحِسٍ     لَوْ كَانَ لِلنَّفسِ اللَّجُوجِ خُلُودُ

فأطلق الخلود وعنى المكث الذي لا انقطاع له، لأنه لو كان[١٣٠٩] حقيقة في المنقطع لتردّد قوله: لو كان للنفس اللجوج خلود، بين مكث متطاول[١٣١٠] أزمنة كثيرة وبين ما يزيد عليه مضاعفاً[١٣١١]، وكذلك قول امرئ القيس:

وَهَلْ يَنْعَمَنْ مَنْ كَانَ فِي العُصُرِ الخَالِي     وَهَلْ يَنْعَمَنْ إلاَّ سَعِيدٌ مُخَلَّدُ

قال تعالى ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِن قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾ (٢١ الأنبياء ٣٤) فأطلق النفي وأراد الدائم الذي لا آخر[١٣١٢] له، فلو لم يفهم منه ذلك إما في أصل اللغة أو في عرفها[١٣١٣] لتردّد بين المكث الذي لم يُجر به تعالى[١٣١٤] العادة في إحياء الإنسان في الدنيا وبين ما فوقه، وكذلك قوله تعالى ﴿أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾ (٢١ الأنبياء ٣٤).

فأما قول القائل: خلّد فلانًا في الحبس، فإنه يفهم منه المكث المنقطع لقرينة، وهو علم العقلاء بأنه لا غرض في حبس الموتى. ويدلّ عليه أيضًا أن الخلود بمعنى المكث الذي لا انقطاع له يطّرد، ولا يطّرد في المكث المنقطع من غير[١٣١٥] منع. ألا ترى أنه يصحّ أن يقال في من يقول بمكث الفسّاق[١٣١٦] أحقابًا في النار وأنهم يخرجون منها بعد ذلك أن[١٣١٧] قوله هذا ليس بقول بالخلود؟ وإنما القائل بالخلود هم الوعيدية القائلون

---

١٣٠٧ مجاز: ومجاز، ا.
١٣٠٨ قبل: بعد، ج.
١٣٠٩ لأنه لو كان: لأنها لو كانت، ج.
١٣١٠ متطاول: + بين، ج.
١٣١١ مضاعفا: مظاعفا، ج.
١٣١٢ آخر: أول، ا ب ج.
١٣١٣ أو في عرفها: أو عرفها، ا؛ وعرفها، ج.
١٣١٤ به تعالى: تعالى به، ب.
١٣١٥ من غير: مكرر في ا.
١٣١٦ الفساق: الفاسق، ج.
١٣١٧ أن: بأن، ج.

بأنه لا انقطاع لكونه في النار، فينفي[١٣١٨] اسم الخلود عن قول من يقول بالخروج وإن قالوا بالمكث أحقابًا، والمجاز هو الذي لا يطّرد[١٣١٩] في معناه من غير منع، فصحّت دلالة هذه الآيات على دوام[١٣٢٠] عقابهم.

ومنها قوله تعالى ﴿وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (٢ البقرة ٨٠-٨١) فحكى تعالى[١٣٢١] قول اليهود بأن النار لا تمسّهم إلا أيّامًا معدودة، ثم ينقطع عددها حكاية منكر له[١٣٢٢] وطالبهم بالعهد عليه من الله تعالى، وهو الدلالة السمعية منه تعالى، فدلّ على[١٣٢٣] أنه ما أنـــزل بهذا القول كتابًا ولا وحيًا، إذ لا طريق إلى معرفة ذلك من جهة العقل، فإذا لم يكن عليه دليل سمعي ولا عقلي[١٣٢٤] صح أنه قول باطل، وقرّر هذه المطالبة بقوله[١٣٢٥] ﴿أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ فبيّن أن هذا قول منهم بما لا يعلمون، وهذا[١٣٢٦] يؤكّد ما ذكرنا من أنه[١٣٢٧] قول بما لا دليل عليه. وحكى عنهم هذا القول في موضع آخر فقال ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (٣ آل عمران ٢٤) فوصفهم مفترين مغرورين بما افتروه، فصحّ أنه قول مفترى على الله تعالى، ثم بيّن تعالى في الآية الأولى كيفية حكمه في عقابه، فقال ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ وإحاطة الخطيئة[١٣٢٨] بفاعلها لا تكون إلا إحاطة[١٣٢٩] بحسناته فتحبطها، وهي أن تكون كثيرة، فقال ﴿فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ولا دليل أظهر في خلود الفسّاق من هذه.

---

١٣١٨ فينفي: فيقي، ج.
١٣١٩ يطرد: يتطرد، ج.
١٣٢٠ دوام: داوام، ا.
١٣٢١ تعالى: -، ج.
١٣٢٢ عددها حكاية منكر له: عددها حكاية منكر لها، ا ب؛ عددهما حكاية منكر لها، ج.
١٣٢٣ على: -، ا.
١٣٢٤ سمعي ولا عقلي: عقلي ولا سمعي، ج.
١٣٢٥ بقوله: بقولنا، ج.
١٣٢٦ وهذا: فهذا، ا ب.
١٣٢٧ ذكرنا من أنه: ذكرنا من ان انه، ا؛ ذكرناه من انه، ج.
١٣٢٨ الخطيئة: الخبطة، ج.
١٣٢٩ إلا إحاطة: الا احطاه، ا؛ الإحاطة، ج.

ومنها قوله تعالى ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ (٨٢ الانفطار ١٣-١٦) وقد بيّنّا تعميم الآية لكلّ فاجر، كافرًا[١٣٣٠] كان أو فاسقًا، ثم بيّن أنهم لا يغيبون عنها، ولو خرجوا منها لغابوا عنها.

ومما احتجّ أصحابنا أن القول بخروج الفسّاق من النار يؤدّي إلى أقسام كلّها فاسدة، وما[١٣٣١] أدّى إلى الفاسد فهو فاسد. وإنما قلنا ذلك لأنهم لو خرجوا منها[١٣٣٢] لم يخل إما أن يدخلوا الجنّة أو لا يدخلوها، وهذا الأخير باطل بإجماع الأمّة، لأن الأمّة إما وعيدية قالوا: لا يخرجون منها، وإما غيرهم ممن قال بالخروج، قالوا[١٣٣٣]: إنهم يدخلون الجنّة، وإن دخلوها لم يخل إما أن يثابوا أو لا يثابوا، فإن[١٣٣٤] أثيبوا فإما أن يثابوا باستحقاق أو فضل، فإن قالوا: باستحقاق، بطل بما ذكرناه من الإحباط، وإن قالوا: بفضل، بطل بالإجماع، لأنّا نقول لا يدخلونها، وهم يقولون: يثابون بثواب توحيدهم. ولأنا بيّنّا أن الثواب لا يجوز التفضّل به. ومن قال: يدخلونها بفضل كالصبيان، بطل أيضًا بالإجماع منّا ومنهم، فصحّ أنه يؤدّي إلى الأقسام الفاسدة[١٣٣٥].

## باب في ذكر شبه من قال بخروجهم من النار والجواب عنها

تعلّقوا في ذلك بآيات من القرآن، منها قوله تعالى ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ﴾ (٦ الأنعام ١٢٨) إلى أن قال[١٣٣٦] ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (٦ الأنعام ١٢٨) قالوا: فاستثنى من الخلود ما يشاؤه، وليس إلا أوقات الخروج منها. ومنها قوله تعالى ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ[١٣٣٧] خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ (١١ هود ١٠٧) والاستدلال بها كالاستدلال بالآية الأولى. وأيضًا فقد علّق تعالى كونهم فيها بدوام السماوات والأرض، فإذا كان منقطعًا فكذلك كونهم فيها[١٣٣٨].

---

١٣٣٠ تعميم الآية لكل فاجر كافرًا: للعميم الآية لكل فاجر كافر، ج.
١٣٣١ إلى أقسام كلها فاسدة وما: اقسام كلها فاسدة وإنما، ج.
١٣٣٢ منها: عنها، ب.
١٣٣٣ قالوا: قال، ج.
١٣٣٤ فإن: وإن، ب.
١٣٣٥ الفاسدة: الباطلة، ب.
١٣٣٦ يا معشر ... قال: –، ب ج.
١٣٣٧ فأما ... النار: –، ج.
١٣٣٨ فيها: + بدوام السماوات، ج.

والجواب أن الآيتين تشتملان[١٣٣٩] الكفّار والفسّاق، فكيف يدلّ[١٣٤٠] الاستثناء فيهما على انقطاع[١٣٤١] العقاب في بعض دون بعض؟ وأيضًا، فكما استثنى في أهل العقاب ما شاء تعالى[١٣٤٢] من دوام السماوات والأرض فكذلك استثنى مثله في أهل الثواب، فإذا لم يدلّ على انقطاع ثوابهم فكذلك في العقاب. وذكر الزجّاج أن الاستثناء في قوله تعالى ﴿مَا دَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ هو بمعنى سوى، أي سوى ما شاء ربّكم أن يخلّدهم[١٣٤٣] فيها، كما تقول: لك عليّ ألف دينار[١٣٤٤] إلا ألفان، أي سوى ألفين آخرين. قال: فتدلّ الآية على التخليد في النار سوى ما دامت السماوات والأرض. وحمل أصحابنا الاستثناء في الآية على الأوقات التي هي قبل دخولهم فيها، كما في الآية الثانية، وهي قوله ﴿وَأَمَّا[١٣٤٥] الَّذِينَ سُعِدُوا﴾ (١١ هود ١٠٨) فالآية لا[١٣٤٦] يمكن حمل الاستثناء فيها إلا[١٣٤٧] على الأوقات التي هي قبل دخولهم في[١٣٤٨] الجنّة، وكذلك الاستثناء في قوله تعالى ﴿قَالَ[١٣٤٩] النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاءَ اللهُ﴾ أي من[١٣٥٠] قبل دخولهم في النار. وأما قوله تعالى ﴿مَا دَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ فقد قيل فيه أنه تبعيد لخروجهم منها، كما تقول: لا آتيك ما كرّ الجديدان، وأنت[١٣٥١] لا تعني انقطاع ذلك، وإنما تعني نفي الانقطاع وتذكر الجديدين[١٣٥٢] تبعيدًا للانقطاع وإحالة له. وقيل أيضًا أن[١٣٥٣] المراد بالسماوات ولأرض أرض الجنّة وسماواتها، ولا انقطاع لدوامهما[١٣٥٤].

---

١٣٣٩ تشتملان: تشمل، ب.
١٣٤٠ يدل: –، ج.
١٣٤١ فيهما على انقطاع: منهما انقطاع على، ا؛ منهما على انقطاع، ج.
١٣٤٢ تعالى: –، ب.
١٣٤٣ يخلدهم: يدخلهم، ج.
١٣٤٤ دينار: –، ا ب.
١٣٤٥ وأما: فاما، ج.
١٣٤٦ فالآية لا: لأنه لا، ا؛ والآية لا، ب؛ فالآية، ج.
١٣٤٧ إلا: –، ا ج.
١٣٤٨ في: –، ا.
١٣٤٩ قال: –، ا ج.
١٣٥٠ من: ما، ج.
١٣٥١ وأنت: وانه، ب.
١٣٥٢ الجديدين: الجديدان، ب.
١٣٥٣ له وقيل أيضًا أن: وقيل ايضا، ج.
١٣٥٤ لدوامهما: تلهما، ج.

وذكر الزجّاج في هذا الاستثناء وجهًا آخر فقال: معناه[١٣٥٥]: إلا ما شاء ربُّكَ أن يخرجهم عنها، وهو لا يخرجهم منها، كما تقول: أنا أفعل[١٣٥٦] كذا إلا أن أشاء أن أفعل غيره، ولا تفعل غيره. قال: لأنه تعالى أعلمَنا بأنه[١٣٥٧] يخلّدهم فيها، فيكون معناه: إلا أن يشاء[١٣٥٨] أن يرحمهم، وهو لا يرحمهم، وهذا التأويل يمكن أن يحمل عليه الاستثناء في الآية الأولى، وهو قوله تعالى ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاءَ اللهُ﴾ (١١ هود ١٠٨).

ومنها قوله تعالى[١٣٥٩] ﴿وَقَالُوا[١٣٦٠] مَا لَنَا لاَ نَرَى رِجَالاً كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الأَشْرَارِ﴾ (٣٨ ص ٦٢) قالوا: فحكى الله[١٣٦١] عن هؤلاء الذين في النار أنهم يقولون هذا، ولا يكون ذلك إلا وقد فقدوا قومًا خرجوا[١٣٦٢] من النار، فإذا لم يكونوا من الكفّار صحّ أنهم الفسّاق. والجواب أنه تعالى ما[١٣٦٣] ذكر في هذه الحكاية عنهم أنهم[١٣٦٤] يقطعون على أنهم ليسوا في النار، بل حكى عنهم أنهم قالوا[١٣٦٥] ﴿أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ الْأَبْصَارُ﴾ (٣٨ ص ٦٣) يعنون: أم هم في النار لكنّا لا نراهم. وعلى[١٣٦٦] أنه يحتمل، وهو الأقرب إلى سياق الآية، أنهم يخبرون عن قوم كانوا يعدّونهم من الأشرار في الدنيا، وهم المؤمنون الذين يعدّهم الكفّار من الأشرار، ولهذا قالوا[١٣٦٧] ﴿أَتَّخَذْنَاهُمْ سِخْرِيًّا﴾ (٣٨ ص ٦٣) ومعلوم أنهم لم يتخذوهم سخريًّا في جهنّم، بل في الدنيا. وقال تعالى قبل هذه الآية ﴿قَالُوا رَبَّنَا مَنْ قَدَّمَ لَنَا هَذَا فَزِدْهُ عَذَابًا ضِعْفًا فِي النَّارِ﴾ (٣٨ ص ٦١) ثم عقّبه بقوله ﴿قَالُوا مَالَنَا لاَ نَرَى رِجَالاً[١٣٦٨]﴾ فصحّ أن القائلين: هم الكفّار، أعداء المؤمنين في الدنيا.

---

١٣٥٥ وجهًا آخر فقال معناه: وجه آخر فقال معنى الا ما شاء الله، ج.
١٣٥٦ أفعل: + ذلك، ج.
١٣٥٧ تفعل غيره قال لأنه تعالى أعلمنا بأنه: تعقل غيره قال لانه تعالى اعلمنا انه، ا.
١٣٥٨ أن أفعل ... يشاء: -، ج.
١٣٥٩ النار ... تعالى: -، ا.
١٣٦٠ وقالوا: -، ب.
١٣٦١ الله: تعالى، ب؛ + ذلك، ج.
١٣٦٢ خرجوا: أخرجوا، ا.
١٣٦٣ الفساق والجواب أنه تعالى ما: فساق والجواب انه تعالى، ا؛ الفساق والجواب انه تعالى، ب.
١٣٦٤ أنهم: + لا، ا ب.
١٣٦٥ عنهم أنهم قالوا: عنهم انهم قالوا بل، ا؛ انهم قالوا، ب ج.
١٣٦٦ وعلى: على، ا.
١٣٦٧ قالوا: قال، ج.
١٣٦٨ لا ترى رجالا: -، ا ب.

واحتجّوا أيضًا بأخبار رويت في أنه يخرج من النار قوم وليسوا إلا الفسّاق، كما روي أنه يخرج من النار رجل قد ذهب حِبْرُهُ وسِبْرُهُ، وفي حديث آخر: يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحمًا وحُممًا، فينبتون[١٣٦٩] كما نبتت الحبّة في حميل السيل، إلى غير ذلك. والجواب أن هذه أخبار آحاد لا توصل إلى العلم. ومع ذلك فالأخبار في ذلك متعارضة، فقد روي عنه عليه السلام أخبار[١٣٧٠] تدلّ على خلود الفسّاق في النار، كما روي عنه عليه السلام أنه قال: من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده في النار[١٣٧١] يجأ بها بطنه خالدًا مخلّدًا، أو من[١٣٧٢] تردّى من جبل، إلى أن ذكر وجوه قتل نفسه، وفي كلّ واحد منها أنه يكون خالدًا مخلّدًا في النار، فلا نترك أدلّة القرآن بما لا[١٣٧٣] يوصل إلى العلم ويعارضه ما هو في درجته. وعلى أن فيما رووه[١٣٧٤] الآن أنهم يخرجون من النار وليس[١٣٧٥] فيه أنهم يدخلون الجنّة، فيحتمل[١٣٧٦] أنهم يخرجون من النار ويدخلون الزمهرير. وما في[١٣٧٧] الحديث أنهم ينبتون كما تنبت الحبّة يحتمل أن الله يُحكم أبدانهم ليعذّبهم[١٣٧٨] عذابًا من جنس آخر، كما يحكمها للإحراق[١٣٧٩] ثانيًا على ما قال تعالى ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ (٤ النساء ٥٦). وحمل أصحابنا قوله عليه السلام: يخرج من النار، أي من[١٣٨٠] أعمال أهل النار في الدنيا، كما قال تعالى ﴿وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾ (٣ آل عمران ١٠٣) وكما روي عنه عليه السلام أنه سمع المؤذّن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، فقال: على الفطرة، فلما قال: أشهد أن محمّدًا رسول الله، قال: خرج من النار، أي سلم منها.

شبهة. قالوا: القول بخلود الفاسق[١٣٨١] في النار يؤدّي إلى محال، وهو[١٣٨٢] مساواة حاله وحال الكافر مع اختلاف معاصيهما في العظم، ومع اقتران الإيمان بالفسق. والجواب:

---

١٣٦٩ فينبتون: فيلبثون، ج.
١٣٧٠ أخبار: –، ج.
١٣٧١ في النار: –، ج.
١٣٧٢ مخلّدًا أو من: مخلّدًا في النار + (حاشية) ظ ومن، ج.
١٣٧٣ نترك أدلة القرآن بما لا: نترك ادلة القران لما لم، ج.
١٣٧٤ رووه: + وليس، ج.
١٣٧٥ وليس: ليس، ا ب.
١٣٧٦ فيحتمل: فيحمل، ج.
١٣٧٧ وما في: وأماء ب.
١٣٧٨ يحكم أبدانهم ليعذّبهم: يحكم ابدانهم ليدفعهم، ا؛ تعالى يحكم ابدانهم ليعذبهم، ج.
١٣٧٩ للإحراق: + أو، ج.
١٣٨٠ النار أي من: –، ج.
١٣٨١ الفاسق: الفساق، ا ب ج.

قد بيّنّا فيما تقدّم أن العقاب لا يستحقّ إلا دائمًا، عظمت المعصية أو صغرت، وإنما المحال أن يستويا في عظم العقاب في كلّ وقت، ولهذا يتساوى الكفّار[١٣٨٣] في دوام العقاب[١٣٨٤] مع اختلاف كفرهم في العظم، ويتساوى المؤمنون في دوام الثواب مع تفاوت طاعاتهم في العظم.

شبهة. قالوا: معصية الفاسق متناهية، فكيف يستحقّ بها[١٣٨٥] عقابًا غير متناه؟ والجواب أن الكفر كذلك وعقابه غير متناه، وقد بيّنّا فيما تقدّم أن العاصي، إذا لم يندم على معصية ولم يأتِ بإحسان أعظم منها، أنه في حكم العاصي بها[١٣٨٦] في كلّ وقت، فيستحقّ العقاب كذلك.

شبهة. كيف يحسن في حكم الحكيم أن يعبد المؤمن الله مائة سنة، ثم يُحبط الحكيم طاعاته بكبيرة واحدة، ولا ينتفع بشيء منها، مع قوله تعالى[١٣٨٧] ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (١١ هود ١١٤) وقوله تعالى ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٩٩ الزلزلة ٧)؟ وما الفرق بين هذا المذهب وبين مذهب الخوارج الذين يقولون: إنه[١٣٨٨] يكفر بالمعصية الواحدة؟ والجواب: إن ما ذكرته عدول عن الحجج[١٣٨٩] إلى التشنيع مع معاضدة الشهوة لهذه الشبهة، فيحسب صاحبها لتلوّثه[١٣٩٠] بالمعاصي والفسق والميل إلى الهوى والشهوة أنه أتى[١٣٩١] بحجّة قوية هي في الحقيقة ترجع إلى تعجّب محض. أولا[١٣٩٢] يعلم صاحبها أن العقاب كما يعظم بكثرة المعاصي فكذلك يعظم بعظم المعصية وبعظم نعمة[١٣٩٣] المعصيّ وأحواله؟ ألا ترى أن الأب، لما عظمت نعمه على الابن، كان ضربه لأبيه والاستخفاف به مرّة[١٣٩٤] يعظم حتّى أن العقلاء لا يحفلون[١٣٩٥] ببرّه سنين في مقابلة المعصية الواحدة ولا يمدحونه ببرّه، بل يذمّونه

---

١٣٨٢ وهو: –، ج.
١٣٨٣ يتساوى الكفّار: يستوي الكافر، ج.
١٣٨٤ العقاب: عقابهم، ب.
١٣٨٥ فكيف يستحق بها: وكيف يستحق بها، ا ب؛ فكيف يستحق، ج.
١٣٨٦ منها أنه في حكم العاصي بها: منه انه في حكم العاصي بها، ا ب؛ منه انه في حكم العاصي، ج.
١٣٨٧ تعالى: –، ج.
١٣٨٨ وبين مذهب الخوارج الذين يقولون إنه: مذهب الخوارج الذين يقولون بانه، ب.
١٣٨٩ ذكرته عدول عن الحجج: ذكره عدول عن الحج، ج.
١٣٩٠ لهذه الشبهة فيحسب صاحبها لتلوثه: لعدة الشبهة فيحسب صاحبها مع تلوثه، ب.
١٣٩١ أتى: إلى، ج.
١٣٩٢ أولا: إذ لا، ب.
١٣٩٣ نعمة: نعم، ب؛ لعظم، ج.
١٣٩٤ مرة: + بعد مرة سنين، ا ب ج.
١٣٩٥ يحفلون: يحتفلون، ج.

بمعصيته[١٣٩٦] له؟ وأيضًا، فعظم النعمة، كما يؤثّر في عظم المعصية، فكذلك يؤثّر في تصغير الطاعة، ولهذا كان لطم الأب يبلغ في العظم ما لا يبلغه تقبيله، وما كان ذلك[١٣٩٧] إلا لعظم نعمه، ومتى كان الأب رفيع المنــزلة لعلمه وحلمه ومناقبه[١٣٩٨] كانت الإساءة إليه أعظم، فإذا كان تعالى أعظم المنعمين ونعمه أعظم النعم، فكيف لا تكون المعصية له مربيةً على المعاصي للمنعمين؟

وإذ قد تكلّمنا فيما يستحقّ[١٣٩٩] في هذه الأفعال الداخلة في التكليف من الثواب والمدح والعقاب والذمّ فلنتكلّم[١٤٠٠] فيما تُعبّدنا به في حقّ فاعليها من الأسماء والأحكام[١٤٠١].

---

١٣٩٦ بمعصيته: لمعصيته، ا.
١٣٩٧ ذلك: –، ج.
١٣٩٨ ومناقبه: ومساقه، ج.
١٣٩٩ فيما يستحق: –، ج.
١٤٠٠ والمدح والعقاب والذم فلنتكلم: والعقاب والمدح والذم فلا نتكلم ، ج.
١٤٠١ فاعليها من الأسماء والعقاب: فاعلها، ج.

## الكلام في الأسماء والأحكام

أما الأسماء فقولنا: إيمان وإسلام وكفر ونفاق وفسق[١] وصغيرة وكبيرة، وأسماء فاعليها كقولنا: مؤمن ومسلم وتقي ومتّقٍ[٢] وبرّ وصالح وكافر ومشرك ومنافق وفاجر وفاسق. وعند شيوخنا أن هذه الأسماء منقولة من اللغة إلى معانٍ[٣] في الشرع غير معانيها في اللغة، وهي أسماء مدح وأسماء ذمّ. وعند المرجئة أن فوائدها في اللغة هي فوائدها في الشرع.

أما قولنا: إيمان، فهو في اللغة التصديق، والإسلام هو الاستسلام، وفاعل التصديق هو المؤمن في اللغة. قال تعالى ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ (١٢ يوسف ١٧) وسمّى الذي آمن غيرَه من مضرّته مؤمنًا. قال تعالى ﴿هُوَ ... السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ﴾ (٥٩ الحشر ٢٣) لأنه آمن عبيده من[٤] أن يظلمهم. أما الإيمان في الشرع فهو فعلُ ما كلّفه المكلّف من فعل وترك[٥] في وقته، أو أحدهما، إذا لم يقعا أو أحدهما[٦] محبطًا. وفائدة الإيمان والإسلام في الشرع واحدة، وكما أنهما اسمان[٧] لما ذكرنا فكذلك هما في الشرع[٨] اسمان[٩] لما يستحقّ به فاعلهما إجراء أحكام الإسلام عليه، وسنذكرها إن شاء الله تعالى، أو يختصّ بما له يستحقّ إجراء أحكام[١٠] الإسلام عليه، كطفل المؤمن، ويفارق به سائر الملل، كاليهود والنصرانية. والمؤمن والمسلم هو فاعل الإيمان والاستسلام أو المختصّ[١١] بما له يستحقّ إجراء أحكام الإسلام عليه بحسب فائدتهما في اللغة والشرع[١٢]. وأما مخالفونا فمنهم من جعل الإيمان اسمًا للتصديق فقط، والإسلام اسمًا لإظهار الاستسلام، ومنهم من شرط فيه[١٣] المعرفة، ومنهم من جعله[١٤] اسمًا

---

١ وفسق: –، ج.
٢ متق: متقي، ب ج.
٣ معان: معاني، ا ب.
٤ من: –، ا ج.
٥ وترك: أو ترك، ا ب ج.
٦ أحدهما إذا لم يقعا أو أحدهما: حدهما إذا لم يقعا أوحدهما، ج.
٧ ولما أنهما اسمان: كانّهمااسمان، ا؛ وكما انهما اسمان يستحق، ج.
٨ فهو فعل ما ... في الشرع: الجملة مكررة في ج.
٩ اسمان: سمان، ا؛ اسمان لما ذكرنا، ج.
١٠ يستحق إجراء أحكام: يختص بما يستحق اجراء لاحكام، ج.
١١ أو المختص: والمختص، ج.
١٢ والشرع: أوالشرع، ا ب.
١٣ شرط فيه: شرط فيهما، ب؛ يشترط فيهما، ج.
١٤ جعله: جعلها، ا ب ج.

للمعرفة فقط. والمؤمن والمسلم هو فاعل ذلك بحسب اختلافهم في فائدة الإيمان والإسلام.

وأما الكفر فهو في اللغة تغطية شيء بشيء[15]، والكافر هو المغطّي، ولهذا سمّي الزرّاع كافرًا لتغطيته البذر بالتراب[16]. وأما في الشرع فعندنا هو الذي يستحقّ أعظم العقاب، وله أحكام مخصوصة في الشرع نذكرها إن شاء الله تعالى، وتعورف في الشرع لمن اختصّ[17] بما يستوجب به أحكام الكفر وإن لم يستحقّ عقابًا، كطفل الكافر. والكفر في الشرع هو فعل قبيح أو إخلال بواجب يُستحقّ به أعظم العقاب وإجراء أحكام مخصوصة عليه، أو الاختصاص بما يستوجب به إجراء أحكام في[18] الشرع عليه. وأما مخالفونا فالكفر عندهم هو التغطية[19]، والكافر هو الذي غطّى نعم الله[20] عليه، أو غطّى الحقّ بالباطل، وعند الخوارج هو كلّ كبيرة، وفيهم من يجعل الصغيرة كفرًا.

وأما النفاق في اللغة فهو الدخول في السرَب، والمنافق في الشرع هو الذي يُظهر الإسلام ويُبطن الكفر، وقيل أنه مأخوذ من نافقاء اليربوع وهو باب خفي لجحره[21] يخرج منه إذا طُلب من سائر أبواب جحره فيُظهر بابًا ويخفي آخر، فكذلك المنافق يظهر أمرًا[22] ويخفي آخر، والنفاق اسم لإظهاره ذلك الأمر وإخفائه[23] الآخر.

والفسق في اللغة هو الخروج للمضرّة، فلهذا[24] تسمّى الفأرة الفويسقة، والفاسق هو الخارج للمضرّة. وأما في الشرع فهو عندنا الفاعل أو التارك لما يخرج به من ولاية الله سبحانه إلى عداوته[25] تحقيقًا أو تقديرًا. ونعني بقولنا: تقديرًا، هو الذي يبتدئ في تكليفه بكبيرة، لأنه يدخل بها[26] في عداوته تعالى[27] بعد أحكام المؤمنين، لأنها كأنها

---

١٥ شيء بشيء: بعض شيء، ج.
١٦ البذر بالتراب: البزيري بالثواب، ج.
١٧ تعالى وتعورف في الشرع لمن اختص: وتعورف في الشرع لمن، ج.
١٨ يستوجب به إجراء أحكام في: يوجب به الأحكام في، ب؛ يستوجب إجراء احكام، ج.
١٩ التغطية: التغصية، ج.
٢٠ الله: + تعالى، ب.
٢١ لجحره: بجحرة، ب.
٢٢ آخر فكذلك المنافق يظهر أمرًا: بابا فكذلك المنافق يظهر امر، ج.
٢٣ وإخفائه: + ذلك، ا.
٢٤ فلهذا: ولهذا، ا ج.
٢٥ عداوته: عدوانه، ا.
٢٦ بها: به، ب؛ –، ج.
٢٧ عداوته تعالى: عداوة الله تعالى، ا؛ عداوته، ج.

ولاية من الله سبحانه له، ويدخل في ذلك[28] الكافر والمنافق أيضًا، إلا أنه متى أطلق فإنه يفهم منه من دخل في عداوته[29] بعد ثبوت أحكام المؤمنين[30] المستحقّين للثواب أو أحكام الإسلام، إذا لم يكن دخوله كفرًا، والفسق اسم لما يستحقّ به ما ذكرناه. ولم يخالف أحد من الأمّة في[31] أن من ذكرناه يسمّى في الشرع فاسقًا. وأما الكبيرة والصغيرة فقد تقدّم حدّهما.

وأما أحكام هؤلاء فأحكام[32] المؤمن المستحقّ للمدح هو التعظيم ومدحه بأسماء المدح، نحو قولنا: برّ وتقي ومتّق[33] وصالح، وفائدة هذه الأسماء مثل فائدة المؤمن إذا أطلق بمعنى المدح المستحقّ للولاية والنصرة على أعداء الدين. وينبغي أن يعظّم بحسب استحقاقه للتعظيم، فإن كان نبيًّا كان مستحقًّا لأعلى ما يعظّم به المؤمن، ثم الأمثل فالأمثل. ومن أحكامه أنه يزوّج المؤمنة ويرث المؤمن ويرثه، وإن مات غسل وصلّي عليه ودُفن في مقابر المؤمنين، وإن لم يكن نبيًّا وارتكب ذنبًا لم تقم الدلالة على أنه كبيرة فإنه لا يذمّ فيه[34]، إلا على شرط كونه كبيرًا، ولا تقطع ولايته، وإن دلّت على أنها كبيرة فإنه يُذمّ ويلعن ويُتبرأ منه، ولا يُمدح بأسماء المدح، وتُردّ شهادته ويحدّ إن كان الذنب موجبًا للحدّ، ويُعزل[35] إن كان إمامًا أو قاضيًا. ثم له سائر أحكام المؤمنين التي قدّمناها، إلا أن يكون فسقه بغيًا[36]، فلا يصلّى عليه إذا مات. وأما مخالفونا فالمرجئة[37] تقول: إن الفاسق يمدح ويعظّم لإيمانه، ويذمّ ويلعن لفسقه، وله أحكام المسلمين. والخوارج يقولون: إنه يُذمّ بأسماء الذمّ ويلعن ويتبرأ منه وله أحكام الكفّار.

فأما الكافر فأحكامه، إن كان كفره حادثًا بعد إيمان، فإنه يسمّى كفره[38] ردّة ويُستتاب، فإن تاب وإلا قُتل. وله أحكام كثيرة تذكر في كتب[39] الفقه. فأما إذا حكم له بالإسلام تبعًا لأبويه أو الدار أو أسلم بنفسه[40]، ثم أظهر الكفر بعد البلوغ، فقد

---

٢٨ سبحانه له ويدخل في ذلك: تعالى له ويدخل ذلك في، ج.
٢٩ في عداوته: في عدواته، ا؛ أحكامه عداوته، ج.
٣٠ لأنها كأنها ... المؤمنين: الجملة مكررة في ج.
٣١ في: –، ا.
٣٢ فأحكام: وأحكام، ا.
٣٣ ومتق: مؤمن، ج.
٣٤ فيه: به، ا؛ –، ج.
٣٥ للحد ويعزل: الحد يعزل، ا.
٣٦ بغيًا: بغاء، ج.
٣٧ فالمرجئة: المرجئة، ا.
٣٨ كفره: كفر، ب.
٣٩ كتب: –، ا ب.
٤٠ الدار أو أسلم بنفسه: الدار وأسلم بنفسه، ا؛ للدار أو أسلم بنفسه، ب؛ الدار أو أسلم نفسه، ج.

قالوا: إنه لا يُقتل استحسانًا، وإن كان حربيًّا فإنه يقاتل ويقتل، إن كان مقاتلاً أو ذا رأي[٤١] في الحرب، وإن كان كتابيًّا، كاليهود والنصارى، وقبل الذمّة فإنه يصير ذمّيًّا. والمجوسي مثلهم في الأحكام، إلا مناكحة نسائهم وأكل ذبائحهم.

وأما المنافق فما لم يَظهر نفاقه فإنه يجرى عليه[٤٢] أحكام المسلمين، وإن ظهر نفاقه أجري عليه أحكام الكفّار، ومن جملتها[٤٣] الذمّ واللعن والتبرّؤ منهم، ولا يزوّجون المسلمات ولا يتزوّج المسلمون[٤٤] نساءهم إلا أهل الكتاب منهم، ولا يرث منهم المسلم ولا يرثون منه، وإذا ماتوا لم يُغسلوا ولم يصلّ عليهم ولا يدفنون في مقابر[٤٥] المسلمين، وتسبى نساؤهم وذراريّهم، وتغنم أموالهم إن كانوا حربًا ويسترقّون.

وإذا كنّا متعبَّدين في هؤلاء بما ذكرناه[٤٦] من الأحكام فلا بدّ أن يكون لنا في الشرع طريق إلى معرفة من يجب إجراء هذه الأسماء والأحكام عليه، فإذا ذكرنا الطريق إلى ذلك ذكرنا من بعد ذلك[٤٧] أن هذه الأسماء منقولة في الشرع إلى المعاني التي ذكرناها، ثم نبيّن أن الفاسق له منـــزلة بين المنـــزلتين في هذه الأسماء وهذه الأحكام.

## باب في أنه لا بد من طريق إلى معرفة الكفر

يدلّ على ذلك أنه تعالى تعبّدنا بإجراء أحكام على الكافر لأجل كفره، فلا بدّ[٤٨] أن يدلّنا على جميع أنواع الكفر، وإذا لم يدلّنا على ذلك من جهة العقل فلا بدّ أن يدلّنا بالسمع[٤٩] عليه، وذلك نحو تعبّده إيّانا بقتلهم بقوله[٥٠] تعالى ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ (٩ التوبة ٥)، والشرك والكفر لا فرق بينهما في الشرع، فليس يخلو إما أن يعني[٥١] تعالى بهذا الخطاب أن نقتل كلّ المشركين، فلا بدّ[٥٢] أن يعرّفنا جميعهم، أو يعني به أن

---

٤١ ذا رأي: إذا رأى، ب؛ ذا دارا، ج.
٤٢ عليه: –، ج.
٤٣ جملتها: احكامهم، ج.
٤٤ المسلمون: المسلم، ج.
٤٥ المسلم ولا يرثون ... مقابر: –، ج.
٤٦ ذكرناه: ذكرنا، ا ب.
٤٧ من بعد ذلك: بعد ذلك، ب؛ من بعده، ج.
٤٨ بد: + من، ب.
٤٩ أن يدلنا بالسمع: من ان يدلنا عليه من جهة السمع، ب.
٥٠ بقوله: لقوله، ا ب.
٥١ يعني: يريد، ب.
٥٢ بد: + من، ب.

نقتل بعضهم، فلا بدّ أن يدلّنا على ذلك البعض الذي يلزمنا قتله[٥٣]، وعلى البعض الذي لا يلزمنا ذلك فيه[٥٤].

فإن قيل: إذا جاز أن لا يعرّفنا وجود كلّ كفر من الكافر مع أن الأحكام تتعلّق بنفس الكفر، جاز أن لا يعرّفنا بعض أنواع الكفر، وإن تعلّقت به الأحكام، قيل له: إنه لا بدّ من أن يعرّفنا[٥٥] أنواع الكفر لنفهم خطابه تعالى في تعبّدنا بإجراء أحكام كلّ كفر. وأما وجود الكفر فإنما تعبّدنا بإجراء أحكامه عليه إذا عرّفنا وجوده، فلم يجب أن نعرف وجود كلّ كفر. ألا ترى أنه تعالى، لما تعبّدنا في الزنا بأحكام، لم يكن بدّ من أن يعرّفنا كلّ زنا يتعلّق به تلك الأحكام، ولم يجب أن يعرّفنا وجود الزنا من زيد وعمرو.

فإن قيل: إن الفسق تتعلّق به الأحكام التي ذكرتموها، ثم لم توجبوا أن يعرّفنا تعالى كلّ فسق، فما أنكرتم من مثله في الكفر؟ قيل له: إن الحكم الذي يتعلّق بالفسق لأنه فسق ليس إلا الذمّ واللعن، وقد جعل لنا تعالى طريقًا إلى ذلك، فعرّفنا[٥٦] كثيرًا من أنواع الفسق بالنصّ على كون ذلك الذنب كبيرًا، وكذلك ما يجب إقامة الحدّ فيه، وما لم ينصّ عليه من غير ذنوب الأنبياء، وجوّزنا كونه فسقًا، أمكننا إجراء الذمّ واللعن فيه بشرط كونه كبيرًا. وأما القتل والسبي وما أشبه ذلك فلا يمكن وجوب[٥٧] الشرط فيه فلزمه[٥٨] تعريفه. وأما سائر ما يجرى على الفاسق، نحو ردّ الشهادة وعزله عن القضاء وأن لا يؤهّل لذلك، فليس يتعلّق به لأجل الفسق، وإنما يتعلّق به من حيث أنه متّهَم، لأنه لمّا أقدم على الفسق مع علمه به جاز أن يقدم على الكذب مع علمه بقبحه وعلى الخيانة، وقد يجوز أن يكون متحرّجًا[٥٩] عن الكذب وإن كان مُقْدِمًا على غيره من القبائح، فيغلب على الظنّ صدقه في شهادته، فللقاضي[٦٠] أن يقبلها عند بعض العلماء، وقد يردّ الشهادة للتهمة من دون فسق، كما تردّ شهادة الولد لوالده، فصحّ أن ذلك لا يتعلّق بالفسق لأنه فسق[٦١].

---

٥٣ الذي يلزمنا قتله: –، ا.
٥٤ ذلك فيه: قتله، ب.
٥٥ له إنه لا بد أن يعرفنا: انه لا بد من معرفة، ا؛ له لا بد من معرفة، ب.
٥٦ لنا تعالى طريقًا إلى ذلك فعرفنا: تعالى لنا طريقًا إلى ذلك فعرفنا، ب؛ لنا طريق إلى ذلك فيعرفنا ، ج.
٥٧ وجوب: دخول، ا؛ + (حاشية) دخول، ب؛ في وجوب، ج.
٥٨ فلزمه: فلزم، ا ج.
٥٩ متحرجًا: متحرزا، ا ب.
٦٠ فللقاضي: وللقاضي، ج.
٦١ لأنه فسق: –، ج.

فإن قيل: أليس يتّهم لأجل فسقه، فلا فرق بين أن تردّ شهادته لفسقه وبين[62] أن ترد للتهمة لأجل فسقه؟ قيل له: إن الردّ ليس إلا للتهمة، وقد يحصل الفسق من دون تهمة والتهمة من دون فسق. وإذا صحّ هذا لم يجب أن يعرّفنا تعالى كلّ فسق، ولزم[63] أن يعرّفنا كلّ كفر، وسقط بهذا قول من قال: إنه يجوز أن يكون في أنواع الكفر ما لم يعرّفنا تعالى كونه كفرًا، كبعض[64] أنواع الفسق، لأنا بيّنّا الفرق بين الموضعين.

## باب في ذكر أنواع الكفر وما يدل عليها من أدلة[65] السمع

اعلم أن كلّ ملّة تخالف ملّة نبيّنا عليه السلام فالقول بها كفر واعتقادها[66] كفر، نحو الثنوية والمجوسية[67] وملّة أهل الدهر والصبائية واليهودية والنصرانية وعبّاد الأصنام، وكذلك كلّ نوع من أنواع هذه الملل لأنهم مختلفون فيها[68] فيما بينهم. والعلم بأن ذلك كفر حاصل من ديننا باضطرار، وأجمع عليه الخلف والسلف من هذه الأمّة، ولهذا جاهدهم نبيّنا عليه السلام والمسلمون بعده، وليس يذهب كفر هذه الملل على أحد من المسلمين، وإنما الشأن في إكفار المختلفين في ملّة نبيّنا عليه السلام من[69] أهل هذه القبلة. فذهب قوم إلى[70] أنهم مصيبون في اختلافاتهم، فمن قال بهذا، كيف[71] يكفّر أحدًا منهم؟ وحكى الحاكم صاحب المختصر عن أبي حنيفة رحمه الله أن من السنّة أن لا يكفّر أحد[72] من هذه الأمّة بذنب. وذكر أبو بكر الرازي[73] عن الشيخ أبي الحسن الكرخي رحمهما[74] الله أن كلّ مذهب يوجب إكفار معتقديه لا يمنع من أكل ذبائحهم ومناكحة نسائهم لأنهم منسوبون إلى ملّة الإسلام ومتولّون لهم، وقد قال تعالى في اليهود والنصارى ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (٥ المائدة ٥١) فدلّ أن من يتولّى

---

٦٢ وبين: أو بين، ا ب.
٦٣ ولزم: لزم، ا.
٦٤ تعالى كونه كفرًا كبعض: كونه تعالى كفرًا كبعض، ا؛ تعالى كونه كفرًا فبعض، ج.
٦٥ أدلة: الد، ج.
٦٦ نبينا عليه السلام فالقول بها كفر واعتقادها: انبيائنا عليهم السلام فالقول بها كفر والاعتقاد بها، ج.
٦٧ والمجوسية: المجوسية، ب.
٦٨ فيها: –، ج.
٦٩ من: –، ج.
٧٠ إلى: + الا، ج.
٧١ اختلافاتهم فمن قال بهذا كيف: اختلافهم فمن قال بهذا كيف، ب؛ اختلافاتهم فمن قال بهذا فكيف، ج.
٧٢ أحد: أحدا، ب.
٧٣ أبو بكر الرازي: + رحمه الله، ا ب.
٧٤ رحمهما: رحمه، ا ب.

ملّة من الملل فهو من تلك الملّة، وهذا القول يقتضي أن الشيخ أبا الحسن الكرخي[٧٥] يوجب تكفير بعض المختلفين من أهل[٧٦] هذه القبلة في باب العقاب دون إجراء أحكام الكفر عليهم.

وأما شيوخنا رحمهم الله[٧٧] فإنهم قالوا: إنه لا يجوز تكفير أحد بقول أو اعتقاد أو ذنب إلا بما دلّ عليه دليل سمعي بأنه كفر. والصحيح عندنا[٧٨] هذا، لأنه إذا لم يكن إلى إكفار أحدٍ طريق من جهة العقل فلا بدّ فيه من دليل سمعي. وأما ما تجزف به[٧٩] المقلّدة من تكفير كلّ من خالف اعتقاد أهل بلدهم فذلك طريقة العوامّ. ثم قسم شيوخنا طرق[٨٠] السمع التي تدلّ على كون الذنب كفرًا، فقالوا: هو الكتاب والسنّة والإجماع والاستنباط، لأن الكفر[٨١] معلوم بالشرع، وهذه هي طرق أحكام الشرع. فأما الكتاب ففيه النصّ على كثير من الأقوال والأفعال وأنه كفر، وكذلك السنّة والإجماع، وذلك ظاهر مشهور قد تقدّم التنبيه عليه. وأما الاستنباط فعلى ضربين، أحدهما أن نعلم في ذنب أنه كفر ونعلم في[٨٢] غيره أنه مثله، فنعلم فيه أنه كفر[٨٣] أيضًا، وذلك كعلمنا بأن نفي الصانع بالقول كفر[٨٤]، والاعتقاد في ذلك كالقول، فنعلم أنه كفر. والضرب الثاني هو قياس الأولى، نحو أن نعلم في ذنب أنه كفر لمعنى، ثم نجد ذلك المعنى في ذنب آخر أبلغ من الأوّل، فنعلم أنه كفر، وذلك كالعلم[٨٥] بأن الاستخفاف بالنبيّ كفر، والاستخفاف بالله تعالى أولى بأن[٨٦] يكون كفرًا.

فهذه هي الطرق التي نعلم بها[٨٧] أن الذنب كفر. ولا شبهة في أن إنكار نبوّة محمد عليه السلام كفر، والردّ عليه والاستخفاف به كفر أيضًا، لأن ذلك لا يخلو من اعتقاد أنه ليس بنبيّ، وكذلك إنكار نبوّة مَن شهد القرآن بنبوّته أو نبيّنا هو كفر، وهذا يدخل في الردّ على نبيّنا عليه السلام، والاستخفاف بفعل من أفعاله تعالى نحو

---

٧٥ الكرخي: –، ا ب.
٧٦ أهل: –، ب ج.
٧٧ رحمهم الله: –، ا ب.
٧٨ كفر والصحيح عندنا: يكفر به والصحيح عندنا هو، ج.
٧٩ تجزف به: تخطب به، ا؛ تحدث فيه، ج.
٨٠ طرق: طريق، ج.
٨١ الكفر: التكفير، ج.
٨٢ في: مكرر في ب.
٨٣ أنه كفر: أنه كفرا، ا؛ كفر، ج.
٨٤ بالقول كفر: بالقول كفرا، ا؛ كفر، ب.
٨٥ وذلك كالعلم: وكذلك العلم، ا.
٨٦ بأن: أن، ا ب.
٨٧ الطريق التي تعلم بها: الطريق التي نعلم، ج.

القرآن، والاستخفاف بأمر من أمور الدين معلوم بأنه من الدين ضرورةً فهو[88] كفر، لأنه لا ينفكّ من الاستخفاف به تعالى وبنبيّنا عليه السلام. وإذا[89] كان الاستخفاف بالنبي كفرًا فضربه أو قتله أولى بأن[90] يكون كفرًا. وشدّ الزُّنار ولبس الغِيار يكون كفرًا، فإن كان على جهة السخرية أو الهزل كان كفرًا في الظاهر، وأما[91] في باب العقاب فسيجيء القول فيه.

وأما العزم على الكفر، هل يكون كفرًا[92]؟ فقد اختلف الشيخان فيه، فعند أبي علي يكون كفرًا على كلّ حال، وعند أبي هاشم إن شارك المعزوم عليه في الوجه الذي له يكون كفرًا كان كفرًا[93]، وإلا فلا. أما أبو علي فإنه يدّعي[94] الإجماع على ذلك، وأما أبو هاشم فإنه يقول: قد علمنا أن العزم دون المعزوم عليه في الاستحقاق، فإذا كان دونه لم يجز أن يستحقّ به من العقاب ما يستحقّ بالمعزوم عليه، إلا إذا شاركه في الوجه الذي له[95] يكون كفرًا، نحو أن لا يخلو العزم من الاستخفاف[96] به تعالى أو بالنبي[97] عليه السلام، فلو ثبت الإجماع الذي يدّعيه أبو علي لكان مصروفًا إلى العزم الذي لا يخلو من الاستخفاف به تعالى أو بالنبيّ عليه السلام[98]. وذكر قاضي القضاة أن الندم على الطاعة لأنها طاعة يكون كفرًا، لأنه لا يخلو من الاستخفاف به تعالى ومن الاعتقاد بأنه لا يستحقّ العبادة.

ومن جملة ما قاله أصحابنا أنه كفر بالإجماع هو الجهل به تعالى وبصفاته وكيفية صفاته، نحو كونه قادرًا عالمًا[99] لم يزل ولا يزال وبكلّ شيء. ونعني بالجهل نفي العلم به تعالى وبصفاته. فأما الجهل بمعنى اعتقاد نفيه تعالى واعتقاد نفي صفاته فكونه كفرًا ظاهر[100]. قالوا: وإنما قلنا: إن الجهل بمعنى نفي العلم به وبصفاته تعالى كفر[101]،

---

٨٨ فهو: هو، ج.
٨٩ وبنبيّنا عليه السلام وإذا: وتبينا عليه السلام فاذا، ج.
٩٠ كفرًا فضربه أو قتله أولى بأن: كفر فضربه او قتله اولى بان، ا؛ كفر فضربه او قتله اولى ان، ب.
٩١ في الظاهر وأما: وأما في الظاهر، ا.
٩٢ هل يكون كفرًا: –، ا ب.
٩٣ كفرًا: كافرا، ج.
٩٤ يدعي: + على، ج.
٩٥ له: –، ج.
٩٦ من الاستخفاف: لمن الاستخفاف إلى العزم الذي لا يخلو من الاستخفاف، ج.
٩٧ أو بالنبي: وبالنبي، ج.
٩٨ فلو ثبت ... السلام: –، ج.
٩٩ عالمًا: وعالمًا، ا ب.
١٠٠ ظاهر: ظاهرا، ج.
١٠١ كفر: كفرا، ج.

لإجماعهم أن الشكّ في ذلك[102] بعد وجوب معرفته والتمكّن منها كفر[103]، وإنما كان كفرًا لأنه جهل به تعالى أو بصفاته[104] لا من حيث أنه شكّ. يبيّن هذا أن من لا يعرف الشيء فتكليفه[105] التوقّف في كونه أو أن لا يكون، وهو الشكّ[106] في ذلك، فإذا وجب عليه ذلك، فكيف[107] يكون كفرًا منه؟ ولكن لما كان الشكّ يقترن[108] به نفي العلم بما ذكرنا بعد وجوبه كان كفرًا. ولأن العلم بصفاته تعالى وكيفية صفاته أصل للعلم بحكمته تعالى، والعلم بحكمته أصل للعلم بنبوّة الأنبياء عليهم السلام وأحكام الآخرة، وأصل لكونه تعالى مستحقًّا للعبادة، فكان الجهل بذلك كفرًا[109] من هذا الوجه أيضًا.

## باب في وجوب الإكفار في المذهب[110]

اعلم أن الملل[111] المخالفة لدين الإسلام هي مذاهب باطلة، وهي كفر لقيام الدلالة على ذلك، فلزم في كلّ مذهب باطل دلّ الدليل على كونه كفرًا أن يقال بأنه كفر، ولو كان من أهل هذه الملّة[112]. وإذا صحّ هذا لزم النظر في كلّ مذهب في أصول الدين اختلف فيه أهل القبلة مما دللنا عليه في هذا الكتاب أنه باطل، هل[113] دلّ الدليل على كونه كفرًا أم لا؟

فنقول: أما مذهب الفلاسفة القائلين بدين الإسلام ونبوّة محمد عليه السلام، فإنهم يقولون أن ذاته تعالى موجبة لأفعاله، فلذلك[114] قالوا أنه لا ينفكّ من أفعاله تعالى، وأن العالم على ما عليه كان موجودًا لم يزل ويبقى موجودًا لا يزال، وكذلك لا يجوز على الأفلاك الفساد. وهذا القول كفر لإجماع هذه[115] الأمّة على إكفار الفلاسفة

---

١٠٢ في ذلك: —، ج.
١٠٣ منها كفر: منه كفر، ا ب؛ منها كفرا، ج.
١٠٤ أو بصفاته: وبصفاته، ج.
١٠٥ فتكليفه: فتكلفه، ج.
١٠٦ أن لا يكون وهو الشك: لا يكون وهو الشك، ا ب؛ ان لا يكون وهو شك، ج.
١٠٧ فكيف: مكرر في ا.
١٠٨ ولكن لما كان الشك يقترن: ولكنه لما كان الشك يقترن، ا؛ ولا يكون لما كان الشك يقرب، ج.
١٠٩ بذلك كفرًا: بذلك كفر، ا ب؛ به كفرا، ج.
١١٠ وجوب الإكفار في المذهب: دخول الاكفار في المذاهب، ا ب.
١١١ الملل: —، ج.
١١٢ الملة: القبلة، ا ب.
١١٣ هل: —، ج.
١١٤ فلذلك: وكذلك، ا.
١١٥ وهذا القول كفر لإجماع هذه: فهذا القول كفر لاجماع، ا؛ وهذا القول كفر لاجماع، ب.

القائلين بهذه المذاهب[116] لأجلها، فمن قال بالإسلام منهم وخرّجوا قواعد الإسلام على هذه الأصول، وإجماع الأمّة سابقٌ لتخريجهم الإسلام على أصول الفلاسفة، ثبت كفرهم بإجماع الأمّة. ولأن القائلين بالإسلام منهم ينكرون الثواب والعقاب والجنّة والنار والحشر وإحياء المكلّفين لأحكام الآخرة، وكلّ ذلك كفر عند المسلمين.

فأما[117] المشبّهة من هذه الأمّة المصرّحون بأن الله تعالى[118] جسم ذو أبعاد فقد اختُلف في تكفيرهم، فذهب شيوخنا إلى تكفيرهم، واعتلّوا لذلك بوجوه، منها أنهم جهّال بالله تعالى، والجاهل به كافر[119]. وإنما قلنا أنهم جهّال به تعالى لأن العلم بذاته على التفصيل هو العلم بتميّز[120] ذاته من غيره من الذوات، ومن يشرك بين ذاته تعالى وبين غيره من المحدثات، كيف يكون عالمًا بتميّز[121] ذاته من غيره؟ ولأنهم جهّال بصفاته تعالى، لأنهم إذا اعتقدوا أنه جسم لم يمكنهم أن يعلموا أنه قادر عالم لذاته.

ولقائل أن يقول: إنهم عالمون بذاته تعالى[122] على الجملة وبصفاته، ويُقرّون به وبصفاته، وإنما يلزمهم الجهل بتفصيل ذاته وصفاته، فما أنكرتم أن لا يبلغ عقابُهم عقابَ الكفر لأجل ذلك ولأجل إقرارهم بصفاته، ولأنهم لا يلتزمون ما يلزمهم من الجهل بتميّز[123] ذاته وصفاته، بل يُثبتون ذاته مخالفة للمحدثات ويثبتون صفاته على الحدّ الذي يعلمه غيرهم؟ فإن قلتم: إن إقرارهم بما ذكرتم معصية أخرى تضاف إلى جهلهم، فكيف ينتقص به عقابهم؟ قيل لكم: إنه لا يمتنع ذلك. ألا ترى أن المعتمد للمعصية عقابه أكثر من عقاب الجاهل بكونها معصية، وإن انضاف إلى فعل المعصية جهلُه بأنها معصية؟ وإجماعهم على أن الجاهل به تعالى كافر[124] لا يكون إجماعًا على أن العالم به تعالى على الجملة وصفاته المقرّ بالتوحيد وسائر أصول الدين يكون كافرًا، لما بيّنّا أنه لا يمتنع أن ينتقص عقابه لاقتران ما ذكرناه[125] به.

---

١١٦ بهذه المذاهب: بهذا المذهب، ا.
١١٧ فأما: وأما، ا.
١١٨ تعالى: –، ج.
١١٩ كافر: كافراً، ا.
١٢٠ بتميز: بتمييز، ا ب.
١٢١ بتميز: بتمييز، ب.
١٢٢ بذاته تعالى: لذاته، ا ب.
١٢٣ بتميز: بتمييز، ب.
١٢٤ تعالى كافر: كافرا، ا.
١٢٥ ذكرناه: ذكرنا، ا.

ومنها أنه قد ثبت[١٢٦] أن عبّاد الأصنام وغيرها من الأجسام كفرة، فكذلك المشبّه، لأنه عابد لغير الله تعالى. وإنما قلنا ذلك لأنه، وإن كان عالمًا به تعالى[١٢٧] على الجملة، فإن عبادته ترجع إلى ما يعتقده معبودًا على التفصيل. ألا ترى أن من اعتقد أن[١٢٨] أباه في هذه العشرة من الرجال، ثم اعتقد في واحد منهم[١٢٩] أنه أبوه وليس هو بأبيه، ثم شكره، فإن شكره على التفصيل يرجع إلى ذلك[١٣٠] الذي اعتقد أنه أبوه دون أبيه؟ ولهذا قال علي عليه السلام للذي حلف بالذي احتجب بالسبع لما سأله: أكفّر عن يميني؟ قال[١٣١]: لا، لأنك حلفت بغير الله، فصحّ أنه عابد لغير الله.

فإن قيل: إن عبدة الأصنام يعبدونها ويعتقدون أنها غير الله تعالى، وقد حكا ذلك تعالى عنهم، قالوا[١٣٢] ﴿هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللهِ﴾ (١٠ يونس ١٨) والمشبّه لا يعتقد فيما يعبده أنه غير الله، فما أنكرتم أن يكفر الأوّلون[١٣٣] لذلك دون المشبّه؟ قيل له: إن النصارى يكفرون بعبادة المسيح وإن كانوا يعتقدون أنه الله تعالى لقولهم بالاتّحاد. فإن قيل: إنهم يعتقدون أنه اتّحد به الابن دون الأب، والأب هو الله تعالى، فعبدوا ما يعتقدون أنه غير الله تعالى[١٣٤]، قيل له: إنه لا يمكن في أكثرهم أن يعتقدوا[١٣٥] هذا التفصيل، ويقلّدون في الاتّحاد ويكفرون بعبادة المسيح. ويدلّ على ذلك أيضًا[١٣٦] قوله تعالى ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ﴾ (١٠ يونس ١٨) وظاهر الآية يقتضي أنهم كفروا لأجل هذا القول، وهو أنهم قالوا في غير الله أنه الله، فيلزم في كلّ من قال في غير الله أنه الله، أن يكفر، وقد[١٣٧] علمنا في الجسم أنه غيرُ الله.

ومنها أن المشبّه جاهل بحكمته تعالى من حيث لا يمكنه أن يعلمه عالمًا[١٣٨] بكلّ شيء وغنيًّا عن كلّ شيء، وإذا لم يعلم حِكمتَه لم يعلم صدق نبيّنا عليه السلام، ولا صدق الأنبياء، والجاهل بذلك كافر لما تقدّم في الجهل به تعالى، وهو أنهم أجمعوا أن

---

١٢٦ أنه قد ثبت: أنا قد بينا، ا؛ انه قد بيناه ب.
١٢٧ تعالى: –، ا.
١٢٨ أن: –، ج.
١٢٩ منهم: –، ج.
١٣٠ ذلك: + وان شكره على التفصيل يرجع إلى ذلك، ج.
١٣١ قال: –، ا ب.
١٣٢ ذلك تعالى عنهم قال: ذلك عنهم، ا؛ ذلك عنهم قالوا، ب؛ تعالى عنهم قالوا، ج.
١٣٣ يكفر الأولون: يكفرون، ا.
١٣٤ تعالى: –، ا ب.
١٣٥ يعتقدوا: يعبدوا، ا.
١٣٦ أيضًا: –، ا.
١٣٧ وقد: فقد، ج.
١٣٨ عالمًا: عالم، ا.

الشاكّ في ذلك كافر[١٣٩]، وكذلك الشاكّ في حكمته تعالى وصدق نبيّنا عليه السلام. فإن قيل: إنه[١٤٠]، وإن لم يعلم ما ذكرتم، فإنه يعتقده تقليدًا، وبالتقليد يحصل له اللطفُ الذي يحصل للعالِم، فما أنكرتم أن لا يكفر لذلك؟ قيل له: إن العلم بحكمته تعالى يجب من حيث يحصل به اللطف، ويجب من حيث يتمكّن من معرفة صدق النبيّ عليه السلام، والعلم بذلك لا يجب من حيث اللطف، بل من حيث يتمكّن به[١٤١] من معرفة الشرائع.

ومنها أن الأمّة أجمعت على أن المشبّه كافر. وإنما قلنا ذلك لأن المجسّم يوافقنا على أن المشبّه كافر، لكنّه يقول أنه ليس بمشبّه لأنه لا يقول: إنه يُشْبِه سائرَ الأجسام، بل يفارقها من وجوه. فإن قيل[١٤٢]: أليس في الأمّة من يقول: إن المتأوّل ليس بكافر، والعنبري يقول[١٤٣]: إن المختلفين في هذا الدين كلّهم مصيبون؟ فكيف يصحّ ادّعاء الإجماع على ذلك؟ قيل له: إن مع ذلك لم يُنقل عن هؤلاء أن المصرّح بالتشبيه ليس بكافر، ولو قال بذلك لظهر ولعُدّ[١٤٤] خلافًا، فلمّا لم يقل بذلك قائل صحّ أن الإجماع منعقد على ذلك. ولقائل أن يقول[١٤٥]: إن قولهم أن المتأوّل لا يكفر، أو هو مصيب، كالتصريح في أن المشبّه ليس بكافر، لأن قولهم جملةً يتناول هذا المفصّل.

قالوا: فنسلك طريقة القياس فيه ونقيسه على المصرّح[١٤٦] بالتشبيه، لأن المجمعين ما كفّروا المصرّح بذلك إلا لأنه[١٤٧] شبّه الله تعالى بخلقه، وهذا حاصل في المجسّم. وهذا يقتضي أن نتكلّم في المشبّه من هو، فإن المشبّه يدّعي أنه ليس بمشبّه.

## فصل في أن القائل بالتجسيم مشبه لله تعالى

اعلم أن للمجسّم أن يقول: لستُ بمشبّه لله تعالى بخلقه، لأن التشابه لا يقع بين الأجسام لاشتراكها في الجسمية، وإنما يقع التشابه[١٤٨] في الحلية والصورة والشكل. ألا

---

١٣٩ لما تقدم ... كافر: —، ا.
١٤٠ تعالى وصدق نبينا عليه السلام فإن قيل إنه: وصدق نبينا عليه السلام فان قيل، ج.
١٤١ به: —، ا.
١٤٢ قيل: قال، ج.
١٤٣ يقول: —، ج.
١٤٤ ولعد: وعد، ب.
١٤٥ أن يقول: —، ا.
١٤٦ المصرح: المصرحة، ج.
١٤٧ لأنه: انه، ا ب.
١٤٨ التشابه: بالتشابه، ا ب.

ترى أن زيدًا، إذا كان يشْبه عمرًا فيما ذكرنا، صحّ أن يقال: إن أحدهما يشبه الآخر، ومتى اختلفا فيما ذكرنا[١٤٩] لم يصحّ أن يقال: إنهما يشتبهان[١٥٠]، ولهذا إذا قال الواحد: زيد يشبه الفيل، لم يُصدّقه أحد من العقلاء في ذلك، وإن كان زيد[١٥١] جسمًا كالفيل، لما اختلفا في الصورة والشكل. وإذا صحّ هذا لم يكن مَن وصف الله تعالى بأنه جسم مشبّهًا حتّى يقول: إنه يُشْبه الأجسام في الحلية والصورة والشكل، وإذا لم يقُل فيه تعالى[١٥٢] بذلك لم يكن مشبّهًا.

والأصل في هذا الباب أن يقال: إن المشبّه للشيء بالشيء هو الذي يقول أن ذات هذا كذات هذا[١٥٣]، لا يفترقان في حقيقة ذاتيهما. ألا ترى أنه إذا قال بذلك في السوادين أو الحلوين حلاوة[١٥٤] واحدة فإنه يصحّ أن يقال[١٥٥]: شبّه أحدَهما بالآخر؟ يبيّن هذا أن التشبيه يرجع في الأصل[١٥٦] إلى الاشتباه الذي هو الالتباس، لأن الشيئين[١٥٧] المثلين في حقيقة ذاتيهما كالسواد والسواد يشتبهان[١٥٨] على المُدرك ويلتبسان عليه، لأنه متى رآهما في محلّين[١٥٩]، ثم غاب عنهما، ثم رآهما جوّز في كلّ واحد منهما أنه هو الذي كان في المحلّ الآخر إذا جوّز الانتقال عليهما، فلما اشتبها عليه صحّ أن يقال[١٦٠] أنهما مشتبهان، وأن أحدهما يشبه الآخر، فعُلم أن الأصل في التشابه هو الاشتراك في حقيقة ذاتي الشيئين.

ثم قد يعترض على المشتركين[١٦١] في حقيقة الذات أعراض[١٦٢] متماثلة ومختلفة. أما المتماثلة فكالسوادين، إذا طريا على المحلّين المتساويين[١٦٣] في الشكل، فإذا قيل فيهما: إنهما يشتبهان[١٦٤]، أفاد أنهما مثلان في ذاتيهما وفي أعراضهما. وأما المختلفة

---

١٤٩ ذكرنا: ذكرناه، ب.
١٥٠ يشتبهان: مشتبهان، ا؛ يشبهان، ج.
١٥١ زيد: زيدا، ا ج.
١٥٢ تعالى: –، ا.
١٥٣ هذا: كهذا، ب.
١٥٤ حلاوة: حلاوتي، ج.
١٥٥ يقال: + انه، ب.
١٥٦ يرجع في الأصل: في الأصل يرجع، ج.
١٥٧ الشيئين: السببين، ا ب.
١٥٨ يشتبهان: يشتبها، ج.
١٥٩ لأنه متى رآهما في محلين: لانهما ان رآهما في محلين، ب؛ لانه ان رآهما في مجلس، ج.
١٦٠ عليه يصح أن يقال: صح، ج.
١٦١ يعترض على المشتركين: يعرض على المشركين، ب.
١٦٢ أعراض: اعتراض، ج.
١٦٣ المتساويين: المتساوين، ا.
١٦٤ يشتبهان: يشبهان، ب؛ مشتبهان، ج.

فكالسواد[١٦٥] والبياض إذا طريا على المحلّين المتساويين[١٦٦] في الشكل فإنه يقال: إنهما لا يشتبهان، أي لا يشبه العرَضُ الذي في هذا العرضَ الذي في[١٦٧] الآخر، فأما ذاتهما فمشتبهة[١٦٨]. وكذلك هذا في كلّ مثلين في الذات إذا اقترن بأحدهما قرينة إما راجعة إلى النفي أو الإثبات، نحو الحالة أو الحكم أو غير ذلك، وقيل فيهما: إنهما يفترقان[١٦٩]، أو لا يشتبهان، فمعناه أن ما اقترن بأحدهما لا يشبه ما اقترن به الآخر، فأما ذاتهما فمشتبهة[١٧٠].

فإذا صحّ هذا فمتى قيل في زيد: إنه يشبه عمرًا إذا كانا مثلين في الحلية واللون والشكل، فذلك صحيح لأن ذاتيهما متماثلة، وما فيهما من الأعراض متماثلة، ومتى كان في أحدهما عرض ليس في الآخر وقيل: هما مفترقان، فمعناه أن العرض الذي في أحدهما لا يشبه العرض الذي في[١٧١] الآخر. ألا ترى أنه يقال: إنهما مشتبهان في كلّ وجه إلا في هذا، وإذا قيل: زيد لا يشبه الفيل، فمعناه أن شكله وصورته ولونه وعظمه التي هي أعراض في الفيل لا تشبه أعراض زيد؟ فأما ذاتهما فمشتبهة[١٧٢]، لأن كلّ واحد منهما جسم ذو[١٧٣] أبعاد. ألا ترى أنه يقال: زيد يشبه الفيل في الجسمية؟ وإذا[١٧٤] صحّ هذا فالمجسّم قائل بأن حقيقة ذاته تعالى التي[١٧٥] هي الحجمية والجسمية مثل حقيقة سائر الأجسام، فقد شبّه[١٧٦] ذاته بذوات الأجسام. فإذا قال بعد ذلك: إنه مفارق لها في الحلية والصورة والشكل والقدرة والعلم[١٧٧]، فقد قال أن الأعراض التي[١٧٨] في ذاته لا تشبه الأعراض التي في سائر الأجسام، وأعراض الجسم هي غير الجسم، فكأنه قال: إن ذاته تعالى تشبه ذوات الأجسام المحدثة، لكن أشياء[١٧٩] أخر لا تشبه

---

١٦٥ فكالسواد: كاسواد، اب؛ فكسواد، ج.
١٦٦ المتساويين: المتساوين، ا.
١٦٧ الذي في: –، ا.
١٦٨ فأما ذاتهما فمشتبهة: فأما ذاتيهما فمشتبه، ا ب؛ وأما ذاتهما فمشتبهة، ج.
١٦٩ يفترقان: مفترقان، ج.
١٧٠ ذاتهما فمشتبهة: ذاتيهما فمشتبه، ا.
١٧١ العرض الذي في: عرض، ا ب.
١٧٢ ذاتهما فمشتبهة: ذاتيهما فمشتبهة، ا؛ ذاتيهما فمشتبه، ج.
١٧٣ ذو: ذوا، ج.
١٧٤ وإذا: فاذا، ا.
١٧٥ التي: الذي، ا.
١٧٦ شبه: يشبه، ج.
١٧٧ والعلم: او العلم، ج.
١٧٨ التي: الذي، ا.
١٧٩ أشياء: شيئا، ب.

أشياء أخر. وهذا لا ينجيه من القول بالتشبيه إذا وصف غير[١٨٠] الله تعالى بأنه لا يشبه أشياء[١٨١] أخر، وهذا إذا وصف ذاته بأنه[١٨٢] يشبه الأشياء المحدثة، فصحّ أن المجسّم مشبّه.

## فصل

فأما المجبرة فإن شيوخنا كفّروهم. حكى قاضي القضاة عن أبي علي أنه قال: المجبر كافر، ومن شكّ في كُفره فهو كافر، ومن شكّ في كُفر من شكّ في كفره فهو كافر. قال: ثم بيّن[١٨٣] ذلك أبو علي فقال: إذا شكّ في كُفر المجبر[١٨٤] لشكّه في كونه تعالى عادلاً كَفَر، فأما إذا شكّ في كُفره لأنه[١٨٥] لم ينظر في الأدلّة على كُفر المجبر[١٨٦] فإنه لا يكفر، لأنه توقّف في موضع توقّف، وكذلك من ينظر في أدلّة كفره[١٨٧] فقال أنه لا دليل[١٨٨] يدلّ على تكفيره، فإنه لا يكفر.

واعتلّوا لتكفيرهم[١٨٩] بوجوه، منها أنهم جاهلون بالله سبحانه من حيث سدّوا على أنفسهم طريق[١٩٠] معرفة ذاته، وهو نفيهم المحدِث في الشاهد على ما حكينا[١٩١] هذا الطريق عنهم في أوّل الكتاب. ثم سألوا أنفسهم فقالوا: أرأيتم لو سلكوا في معرفته تعالى طريقة من استدلّ[١٩٢] على إثبات ذاته تعالى بأن العالم محدَث، فلا يخلو إما أن يحدث مع جواز أن يحدث أو مع وجوب أن يحدث على حسب ما اخترناه[١٩٣] نحن أنه الطريقة الصحيحة في إثباته تعالى؟ ثم قالوا: إنه لا يمكنهم سلوك هذه الطريقة أيضًا لأن القدر الذي يصحّ أن يعلموه به[١٩٤] هو أنه لا بدّ في حدوثه من أمر ما، ثم لا يمكنهم أن يعلموه قادرًا مختارًا لنفيهم الفاعل في الشاهد الذي العلم به طريق إلى العلم

---

١٨٠ غير: –، ا.
١٨١ بأنه لا يشبه أشياء: انه يشبه شيئا، ا؛ بانه لا يشبه شيئا، ب؛ انه لا يشبه اشياء، ج.
١٨٢ وهذا إذا وصف ذاته بأنه: اذا وصف ذاته بانه لا، ا؛ اذا وصف ذاته بانه، ب.
١٨٣ بين: يبين، ا.
١٨٤ المجبر: المجبرة، ب ج.
١٨٥ شك في كفره لأنه: اشك في كفره لا، ج.
١٨٦ كفر المجبر: كفره، ج.
١٨٧ أدلة كفره: أدلة تكفيره، ا؛ الأدلة بكفره، ج.
١٨٨ دليل: دلالة، ج.
١٨٩ لتكفيرهم: لكفرهم، ا.
١٩٠ طريق: طرق، ا.
١٩١ حكينا: حكيناه، ب.
١٩٢ معرفته تعالى طريقة من استدل: طريق معرفته تعالى طريقة من يستدل، ج.
١٩٣ اخترناه: نذكره، ج.
١٩٤ به: –، ا ب.

بأن الفاعل لا بدّ أن يكون قادرًا مختارًا. ولقائل أن يقول: إنا بيّنا من قبل أن طريقتكم[195] في إثبات الفاعل في الغائب طريقة مدخولة وأن الطريقة الصحيحة هي الثانية، فمتى سلكها المجبر صحّ أن يعرف ذاته تعالى. وأما قولكم أنه[196] سدّ على نفسه طريقة[197] العلم بالقادر المختار لنفيه الفاعل المختار في الشاهد، قيل لكم: إن تصوّر الفاعل المختار مركوز في العقل، فنفيه في الشاهد لا يخلّ بالعلم بتصوّره[198]، خصوصًا وقد بيّنا في أوّل هذا الكتاب أن العلم بأن الواحد منّا فاعل مختار علم ضروري، وأنهم مكابرون في قولهم أن العبد ليس بفاعل لتصرّفه.

ومنها أنهم لإضافتهم القبائح إلى الله تعالى سدّوا على أنفسهم طريق معرفة صدقه تعالى وصدق نبيّه عليه السلام، فكفروا لجهلهم بصدقه وصدق نبيّه عليه[199] السلام، لأن ذلك كفر بإجماع الأمّة. والدليل على هذا الإجماع إجماعهم على الشاكّ في ذلك على حسب ما ذكروه في الجهل بذاته تعالى[200]. ولقائل أن يقول: إنهم يعتقدون صدقه تعالى في أخباره[201] وصدق رسله[202] وصحّة شرائعهم، وإنما يلزمهم ما ذكرتم مع أنهم لا يلتزمونه، فما أنكرتم[203] أن ينتقص عقابهم لذلك، على[204] ما قرّرنا مثل هذا؟

ومنها أن المجبر أضاف إلى الله تعالى معنى الظلم[205]. ألا ترى أنهم يقولون أنه يخلق في العبد الفعل ويعذّبه عليه، وذلك ظلم؟ ومن[206] أضاف إلى الله تعالى معنى الظلم فإنه يكفر، وإن لم يصفه بأنه ظلم[207]، ولا وصفه تعالى بأنه ظالم. ألا ترى أن الأخرس، إذا اعتقد أنه تعالى يفعل الظلم، فإنه يكفر وإن لم يصفه تعالى[208] بأنه ظالم، والأعجمي، إذا قال فيه تعالى أنه[209] ظالم وظنّ أن ذلك مدحٌ له تعالى، فإنه لا يكفر؟ فصحّ أن

---

١٩٥ من قبل أن طريقتكم: قبل ان طريقتهم، ا؛ قبل ان طريقتكم، ب.
١٩٦ أنه: –، ا.
١٩٧ طريقة: طريق، ا؛ تصور، ب.
١٩٨ بتصوره: المصور، ج.
١٩٩ نبيه عليه: انبيائه عليهم، ب.
٢٠٠ تعالى: –، ج.
٢٠١ يعتقدون صدقه تعالى في أخباره: معتقدون صدقه تعالى في اخباره تعالى، ج.
٢٠٢ رسله: رسوله، ا ج.
٢٠٣ فما أنكرتم: –، ج.
٢٠٤ على: + مثل، ب.
٢٠٥ تعالى معنى الظلم: معنى المظلم، ج.
٢٠٦ ومن: فمن، ج.
٢٠٧ ظلم: ظالم، ا.
٢٠٨ تعالى: –، ج.
٢٠٩ تعالى أنه: انه تعالى، ا.

الكفر في ذلك متعلّق بإضافة معنى الظلم إليه تعالى. ولقائل[210] أن يقول: و لم قلتم بأن من أضاف إليه تعالى معنى الظلم[211]، و لم يصفه بأنه ظلم ولا أن[212] فاعله ظالم، أنه يكفر؟ أما قولهم أن الأخرس يكفر إذا اعتقد أنه تعالى يفعل الظلم قيل لهم[213]: إن ذلك الأخرس يعتقد فيما يضيفه إلى الله[214] تعالى أنه ظلم، والمجبر لا[215] يعتقد ذلك ولا يصفه به. فإن قلتم: إنه، وإن لم يلتزمه، إلا أنه يلزمه لأجل مذهبه، قيل لكم: فإذن الكفر[216] يلزمهم على مذهبهم وإن لم يلتزموه[217]، فقد كفّرتموهم بما يلزمهم لا بما[218] يلتزمونه، وليس هذا من مذهبكم.

## فصل

فأما الصفاتية القائلون بأن صفاته تعالى قديمة كالقدرة والعلم وغير ذلك فقد كفّرهم أصحابنا لذلك. قالوا: لأنهم أثبتوا قدماء غير الله تعالى، وأجمعت الأمّة على أن من أثبت[219] قديمًا غير الله تعالى فهو كافر[220]. قالوا: ولا ينفعهم قولهم أنها لا هي الله ولا هي[221] غيره، لأن الاعتبار بالمعنى دون اللفظ، فإذا علمنا أنهم أثبتوا قديمًا غير الله تعالى في المعنى لم ينفعهم اللفظ.

ولقائل أن يقول: إنكم حكيتم الإجماع على الإطلاق من غير أن تفصّلوا كيفية[222] إجماعهم على تكفير[223] من قال هذا القول، ولا يمتنع أن يكون المجمعون إنما كفّروا من أثبت قديمًا غير الله تعالى واجب الوجود بنفسه، لأنه متى قال ذلك فقد أثبت له مثلاً، ومن أثبت له تعالى مثلاً فقد كفر. فإذا[224] كان إجماعهم على هذا الوجه لم يلزم لهذا[225]

---

٢١٠ ولقائل: فلقائل، ب.
٢١١ إليه تعالى ولقائل ... الظلم: —، ج.
٢١٢ ظلم ولا أن: ظالم ولا أن، ا ب؛ ظلم ولان، ج.
٢١٣ لهم: —، ا.
٢١٤ إلى الله: اليه، ب.
٢١٥ والمجبر لا: والمجبرة لا، ا ب؛ المجبر، ج.
٢١٦ الكفر: —، ج.
٢١٧ يلتزموه: يلتزمونه، ج.
٢١٨ كفرتموهم بما يلزمهم لا بما: كفرتموهم بما يلزمهم لما، ب.
٢١٩ أثبت: أثبتت، ا.
٢٢٠ كافر: + به، ب.
٢٢١ هي: —، ج.
٢٢٢ كيفية: كيفيته، ج.
٢٢٣ تكفير: عكس، ا؛ + (حاشية) خ عكس، ب.
٢٢٤ تعالى مثلا فقد كفر فإذا: مثلا فقد كفر فاذا، ا؛ مثلا فقد كفر واذا، ب.
٢٢٥ لهذا: هذا، ا.

الإجماع أن يكفّر من أثبت قديمًا غير الله تعالى[٢٢٦] على الإطلاق، بل يجب أن يعلّل تكفيرهم له، فكلّ[٢٢٧] من وُجد فيه علّة التكفير كُفّر، وإلا فلا. ومعلوم أن هؤلاء ما أثبتوا صفاته تعالى قديمة واجبة الوجود بذاتها، بل قالوا: هي قديمة موجودة بغيرها، وهو ذاته تعالى، ولهٰذا يقولون أنها قائمة بذاته تعالى.

فإن قالوا: إنهم إذا[٢٢٨] أثبتوها قديمة لزمهم أن تكون واجبة الوجود بذواتها قائمة بأنفسها، قيل: ليس الأمر كذلك، لأنهم ما أثبتوها موجودة بنفسها، فلم تكن قديمة بنفسها، بل بغيرها، فلا[٢٢٩] لزمهم ما ذكرتم. ويقال لهم: أليس قد أثبتّم أنتم أحواله تعالى بكونه قادرًا عالمًا إلى غير ذلك ثابتة له تعالى لم تزل؟ أفيلزمكم أن تكون قديمة؟ فإن قالوا: إن الأحوال ليست بذوات، فلم يلزمنا أن تكون موجودة ولا[٢٣٠] قديمة، قيل لهم: هذا امتناع من العبارة، وفي المعنى أثبتّم أمورًا[٢٣١] ليست هي ذاته تعالى ثابتة[٢٣٢] لم تزل، والانفصال الصحيح من هذا الإلزام أن تقولوا: إنّا أثبتنا أمورًا[٢٣٣] تابعة لذاته غير مستقلّة بنفسها في الثبوت، فلم يلزمنا أن تكون قديمة، لأنها ليست قائمة بذواتها، فكذلك هذا[٢٣٤] عذر هؤلاء.

## فصل

وأما المقلّد للإسلام فقد اختلفوا في تكفيره. وينبغي أن يكون الاختلاف فيه[٢٣٥] راجعًا إلى أن عقابه، هل يستحقّ على حدّ عقاب الكافر؟ إذ لا يصحّ أن[٢٣٦] يختلفوا في أنه هل تثبت[٢٣٧] له أحكام المسلمين، إذ لا شبهة في أنه يحكم له بذلك، ودلائل السمع تدلّ عليه كقوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (٤ النساء ٩٤) والسلام هو الاستسلام، أي: لا تقولوا: لا نحكم

---

٢٢٦ تعالى: –، ج.
٢٢٧ فكل: بكل، ب.
٢٢٨ إذا: –، ج.
٢٢٩ فلا: فلم، ج.
٢٣٠ ولا: أو، ب.
٢٣١ أمورًا: امور، ج.
٢٣٢ تعالى ثابتة: ثابتة، ا؛ تعالى ثابتة له، ب.
٢٣٣ إنا أثبتنا أمورًا: انها، ج.
٢٣٤ هذا: –، ج.
٢٣٥ الاختلاف فيه: الاختلاف، ا؛ الاختلاف فيه؛ ب؛ الخلاف فيه، ج.
٢٣٦ يصح أن: مكرر في ج.
٢٣٧ أنه هل تثبت: هل تثبت، ب؛ أنه هل ثبت، ج.

بإسلامه، لتغنموا ماله. وقوله عليه السلام: فإذا قالوها عصموا منّي دماءهم وأموالهم، وفي آخر الحديث: وحسابهم على الله تعالى، يعني أنه عليه السلام[٢٣٨] أمر أن يُقتصر منهم على ظاهر الإقرار، ثم حسابهم على الله تعالى في ذلك الإقرار، فلو لم يكن في المقرّين من لا يقرّ عن علم لما قال ذلك. وقوله عليه السلام: من صلّى إلى قبلتنا وأكل من[٢٣٩] ذبيحتنا فهو منّا، له ما لنا وعليه ما علينا.

واحتجّ من قال: إن حكمه في العقاب كحكم الكافر، بأنه جاهل بالله تعالى ورسوله[٢٤٠] ودينه، والجاهل بذلك كافر، على ما تقدّم. ولقائل أن يقول: إنه كذلك، لكنّه مصدّق مقرّ بحقيقة[٢٤١] دين الإسلام، فما أنكرتم أن ينتقص[٢٤٢] عقابه لذلك؟ وقد قرّرنا هذا من قبل.

## فصل

في الخوارج، فلم يكفّرهم أصحابنا. قالوا: لأنهم لا يرتكبون إلا[٢٤٣] التبرّؤ من علي وعثمان رضي الله عنهما[٢٤٤]، وأن مرتكب المعصية كافر، ودانوا بقتل مخالفيهم. فأما التبرّؤ من علي[٢٤٥] وعثمان رضي الله عنهما فلم يدلّ دليل[٢٤٦] على أن ذلك كفر. فإن قيل: أليس ردّوا على الرسول عليه السلام الأمر بتولّيهما، فهلاّ كفّرتموهم لذلك؟ قيل: إن أمره عليه السلام بتولّيهما ليس على الإطلاق، بل ينبغي أن يكون مشروطًا بتمسّكهما بطاعته[٢٤٧] تعالى، وقد اشتبه على الخوارج تمسّكهما بطاعته تعالى، فتمسّكوا فيها بأمر آخر عنه عليه السلام، وهو التبرّؤ ممن عصى الله تعالى بمعصية كبيرة. وكذا هذا في تكفير كلّ من ارتكب الكبائر. وإنما قتلوا مخالفيهم لهذا الوجه تمسّكًا بظاهر آخر من أوامر الله تعالى ورسوله عليه السلام.

---

٢٣٨ عليه السلام: –، ا ب.
٢٣٩ من: –، ج.
٢٤٠ ورسوله: وبرسوله، ا ب.
٢٤١ بحقيقة: بحقية، ا ب.
٢٤٢ ينتقص: ينقص، ج.
٢٤٣ لا يرتكبون إلا: ارتكبوا، ا ب؛ لا يرتكبوا إلا، ج.
٢٤٤ وعثمان رضي الله عنهما: عليه السلام وعثمان، ا ب؛ عليه السلام وعثمان رضي الله عنهما، ج.
٢٤٥ علي: + عليه السلام، ا ب ج.
٢٤٦ رضي الله عنهما فلم يدل دليل: فلم يدل الدليل، ا ب.
٢٤٧ مشروطا بتمسكهما بطاعته: مشروط بتمسكهما بطاعة الله، ج.

## فصل[٢٤٨]

وأما[٢٤٩] المرجئة فلم يكفّرهم أصحابنا. قالوا: لأنهم موافقون لنا في جميع قواعد الإسلام من التوحيد والعدل والنبوّات، ولم يسدّوا بما ذهبوا إليه طريقًا من طرق معرفة[٢٥٠] أصول الدين الذي فواته يوجب الكفر، وأثبتوا خطابه تعالى دليلاً[٢٥١]، ولم يذهبوا مذهبًا يبطل كون خطابه دليلاً، ولم يضيفوا إليه تعالى فعلاً قبيحًا. وإنما قلنا ذلك لأنهم قالوا أنه تعالى عنى بآي الوعيد[٢٥٢] الكفّار ولم يبيّن لنا أنه عنى به الفسّاق، لأن الغرض به التخويف، وذلك يحصل[٢٥٣] مع منع هذا البيان، قالوا: وأما التكليف فإنه تعالى يريد من المكلّف الأفعال، فلا بدّ من بيان انتزاح علّة المكلّف. فما قالوه يجري مجرى الخطاب باللفظ المشترك مع إرادة أحد المعنيين، وهذا يلزم عليه تجويز التعمية، وإذا لم يلتزموا[٢٥٤] تجويزها لم يحكم بأن ما ذهبوا إليه كفر. وإنما قلنا بأنهم لم يضيفوا إليه[٢٥٥] فعلاً قبيحًا لأنهم لم يقولوا: عنى الفسّاق بالوعيد ولم يعذّبهم، فيكونوا قد أضافوا إليه الكذب، وأثبتوا خطابه دلالة، وإن لزمهم[٢٥٦] أن لا تكون دلالة لتجويزهم فيه شرطًا لم يبيّنه، وإذا لم يلتزموه سلموا عن الكفر.

## باب في أن التأويل لا يمنع من الإكفار

اعلم أن التأويل هو أن يذهب[٢٥٧] مذهباً خطأً ويحتجّ له بظاهر الكتاب والسنّة. واختلفوا في ذلك، فمنهم من قال: إن التأويل لا يمنع من كون المذهب خطأً[٢٥٨]، ويمنع من الإكفار به، وقال العنبري: يمنع من كونه خطأً أيضًا. والذي يدلّ على أنه لا يمنع منهما[٢٥٩] أنه لا يخرج المذهب من كونه خطأً وذنبًا، لأن الجهل لا يتغيّر بذلك ولا

---

٢٤٨ فصل: –، ا ب.
٢٤٩ وأما: فاما، ج.
٢٥٠ طرق معرفة: طريق معرفة، ب؛ طرق، ج.
٢٥١ وأثبتوا ... دليلاً: –، ا.
٢٥٢ بآي الوعيد: بالوعيد، ج.
٢٥٣ يحصل: يحتمل، ج.
٢٥٤ يلتزموا: يلزم، ا.
٢٥٥ إليه: + تعالى، ب.
٢٥٦ لزمهم: الزمهم، ج.
٢٥٧ التأويل هو أن يذهب: الاكفار هو ان يذهب الى، ج.
٢٥٨ خطأً: –، ب.
٢٥٩ منهما: منها، ا ب.

يخرج من كونه جهلاً، ولا الخبر عن ذلك عن كونه كذبًا. وانضمام التأويل الفاسد إلى المذهب الفاسد يزيد في المعصية، ولا يصير للمكلّف عذرًا في ترك النظر الصحيح، لأنه مكلّف بالبحث عن الأدلّة والتأويل الصحيح، فلا يجوز أن ينتقص عقابه بذلك.

فأن قيل: أليس المعصية مع العلم بأنها معصية تكون أعظم عذابًا منها مع الجهل بأنها معصية[٢٦٠]، ووطء الأجنبية مع العلم بأنها أجنبية يكون أعظم من وطئها مع الاعتقاد بأنها امرأته؟ أجاب أصحابنا فقالوا[٢٦١]: قد بيّنّا أن مع التأويل تقع المعصية على الوجه الذي له يكون كفرًا[٢٦٢]، ولا يتغيّر به. والذي ذكرتموه هو من أفعال الجوارح التي يعظم عقابها مع العلم بها، ومع الجهل يخفّ. وليس كذلك الاعتقادات، لأنه لا يصحّ أن يكون العلم[٢٦٣] بفسادها شرطًا في عظمها. فأما وطء الأجنبية فالشرط في كونه زنا هو العلم بأنها أجنبية، وذلك يتغيّر بالجهل بأنها امرأته. وألزموهم أن لا يكون الإلحاد كفرًا لأن للمتمسّك به تأويلاً فيه وهي الشبه العقلية.

ولقائل أن يقول: إنّا نجد في عقولنا أن الفعل مع الاشتباه بأنها معصية والاعتقاد مع الاشتباه بأنه صواب أخفّ عقابًا من الإقدام عليه مع العلم بأنه قبيح وفاسد. ويجوز أن يكون الفعل أعظم عقابًا لأجل وقوعه على وجه لم تقترن به قرينة، فيخفّ عقابه لذلك، وإن لم يتغيّر عن ذلك الوجه لأجل القرينة. وإذا جاز هذا لم يمتنع أن يخفّ عقاب من اعتقد مذهبًا خطأ لأجل الاشتباه عليه بظاهر كتاب أو سنة أو شبهة عقل[٢٦٤]، ثم يقف الأمر بعد ذلك على دليل في كونه كفرًا. وعلى هذا ينبغي أن يقال أن الملحدة يخفّ عقابها لأجل الشبهة[٢٦٥] التي يتعلّقون بها من جهة العقل، لكن الدليل قد دلّ على أن مذهبهم كفر، فلم ينصرف عن الدليل في ذلك لأجل شبههم. وينبغي لشيوخنا أن يدلّوا على كون المذهب كفرًا مع التمسّك به لتأويل حتّى يصحّ قياسه على مذهب هو كفر من دون تأويل. وليس يمتنع أن يقال: إن المتأوّل إذا كثر عليه الشبهات والخواطر على كون مذهبه خطأً، فلم ينصرف[٢٦٦] ولم يراجع النظر، بل أصرّ على ذلك، فإنه يجري مجرى المعاند فيه، فلا ينفعه التأويل.

---

٢٦٠ تكون ... معصية: –، ب.
٢٦١ فقالوا: قالوا، ب.
٢٦٢ له يكون كفرًا: له يكون، ب؛ يكون كفرا، ج.
٢٦٣ العلم: –، ج.
٢٦٤ شبهة عقل: شبه عقل من اعتقد مذهبًا خطأ لأجل الاشتباه عليه بظاهر كتاب أو سنة، ج.
٢٦٥ لأجل الشبهة: بالشبهة، ج.
٢٦٦ ينصرف: ينصف، ا ب.

## باب القول في التفسيق

اعلم أنه لا طريق إلى العلم بأن المعصية فسق من جهة العقل، لأنه لا تعرف به مقادير الاستحقاق بالمعاصي فيعرف به كونها كبيرًا أو صغيرًا، وليس[٢٦٧] الطريق إلى ذلك إلا السمعُ من كتاب أو سنّة معلومة أو إجماع. فأما الكتاب فقد دلّ على كثير من المعاصي بأنه[٢٦٨] كبير، نحو قوله تعالى في أكل أموال اليتامى ﴿إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ (٤ النساء ٢) وقال تعالى في الإفك ﴿وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ اللهِ عَظِيمٌ﴾ (٢٤ النور ١٥) إلى غير ذلك من النصوص على مثال[٢٦٩] ذلك، وكذلك كلّ ما ورد القرآن فيه بحدّ على وجه النكال والعذاب كسرقة عشرة دراهم من حِرْز، قال تعالى ﴿جَزَاءً[٢٧٠] بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ﴾ (٥ المائدة ٣٨). وقال تعالى في الزانيين ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٢٤ النور ٢)، وقطع الطريق والقذف. فأما ما يجب فيه[٢٧١] التعزير فذلك لا يدلّ على كونه كبيرًا، لأن التعزير يجب على وجه التأديب، فيجب أن يشرع في كلّ معصية كبيرة أو صغيرة. وأما السنّة المعلومة فنحو ما ورد به السنّة[٢٧٢] من عقوق الوالدين والزنا وشرب الخمر. وأما أخبار الآحاد فإنها تُفضي[٢٧٣] إلى الظنّ، فلا يعلم بها كون المعصية كبيرة، لكنّا تُعُبّدنا في الفسق بأحكام نحو ردّ الشهادة والعزل عن القضاء، فيكون لأخبار الآحاد مدخل في ذلك من هذا الوجه. وأما الإجماع فهو ما[٢٧٤] اتّفقوا عليه من أن الخروج على الإمام العدل فسق، وذكر الفقهاء أن الأمّة أجمعت على أن ترك الصلاة المفروضة حتّى يخرج وقتها من غير عذر هو[٢٧٥] فسق.

وأما طريقة القياس فقد يعلم بها كون الفعل فسقًا بطريقين، أحدهما أن تُعرف العلّة التي كانت لها معصية أخرى فسقًا[٢٧٦]، فيعدّى[٢٧٧] إلى فعل آخر كونه فسقًا[٢٧٨] بتلك

---

٢٦٧ وليس: فليس، ب.
٢٦٨ بأنه: أنه، ب.
٢٦٩ على مثال: إلى أمثال، ج.
٢٧٠ جزاء: –، ج.
٢٧١ ما يجب فيه: ما يجب في، ب؛ ما ما يجب فيه، ج.
٢٧٢ به السنة: –، ب.
٢٧٣ تفضي: تقتضي، ج.
٢٧٤ ما: مما، ا.
٢٧٥ هو: فهو، ب.
٢٧٦ بطريقين ... فسقا: –، ب؛ + لعلة، ا ب.
٢٧٧ فيعدى: معدى، ا.
٢٧٨ التي كانت ... فسقا: –، ج.

العلّة، والثاني قياس الأولى. أما الأوّل فقد ذكر قاضي القضاة في مثاله[٢٧٩] سرقة عشرة دراهم من حرز وغصب عشرة، قال: فيعلم أن غصبها فسق لأن المضرّة بها تتّفق[٢٨٠]. ولقائل أن يقول: إنّا لا نعلم في سرقة عشرة دراهم أنه[٢٨١] كان فسقًا لأنه مضرّة بهذا القدر، ويجوز أن تكون العلّة فيه[٢٨٢] هي كونها سرقة ومضرّة بهذا القدر[٢٨٣]، إذ لا يمتنع أن تكون السرقة أدخل في كونه[٢٨٤] مفسدة في الدين من الغصب. ومثال الثاني سرقة عشرة دراهم من إنسان وقطع عضو من أعضائه، فإنّا نعلم من جهة[٢٨٥] قياس الأولى أن قطع[٢٨٦] عضو أولى بكونه فسقًا، لأنه أعلى منه في المضرّة وأدخل في المفسدة. قال: ولهذا نعلم أن قتل الخارجي المسلم أعظم عقابًا من سرقة ماله، فكان أولى بكونه فسقًا.

واعلم أنّا[٢٨٧] نجوّز فيما عدا ما دلّ عليه الطرق التي ذكرنا على أنه فسق أنه يكون فسقًا، ولا يجب على الحكيم أن يدلّنا على كلّ فسق أنه فسق لأنه تعالى لو عرّفنا ذلك لعلمنا[٢٨٨] أن ما عداه صغير[٢٨٩]، وفي تعريف الصغائر مفسدة لأن تعجيل اللذّة من دون مضرّة يدعونا إلى فعله، فلا بدّ من صارف، وهو تجويز كونه كبيرًا، فأما نقصان الثواب به فلا يعتدّ به العقلاء في مقابلة اللذّة المعجّلة، فلزم في الحكمة أن لا يعرّفنا تعالى كلّ فسق. فأما الأنبياء عليهم السلام فإنهم لا يعرفون كون المعصية صغيرًا ما لم تقع منهم. وقد دلّ السمع على جواز وقوع الصغائر منهم كقوله تعالى ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ (٢٠ طه ١٢١) هذا إذا لم تكن المعصية منفّرة عنهم، فأما إذا نفّرت[٢٩٠] عنهم لم يجز أن يفعلوها.

٢٧٩ مثاله: مثال، ج.
٢٨٠ تتفق: فسق، ج.
٢٨١ سرقة عشرة دراهم أنه: عشرة دراهم أنها، ا.
٢٨٢ فيه: فيها، ج.
٢٨٣ ويجوز ... القدر: —، ب.
٢٨٤ كونه: كونها، ا.
٢٨٥ جهة: جهد، ج.
٢٨٦ قطع: يقطع، ب.
٢٨٧ أنا: انه، ب.
٢٨٨ لعلمنا: مكرر في ا.
٢٨٩ صغير: صغيرا، ا.
٢٩٠ نفرت: انفرت، ج.

## باب القول في المنـــزلة بين المنـــزلتين

اعلم أن المراد بذلك أن للفاسق منـــزلة متوسّطة بين منـــزلة المؤمن الصالح وبين منـــزلة الكافر في الاسم والحكم. أما الاسم فإنه لا يسمّى مؤمنًا إلا من جهة اللغة[٢٩١]، ولا يطلق ذلك فيه لأنه يوهم المدح، ولا يسمّى كافرًا ولا غيره من الأسماء التي تفيد الكفر، كقولنا: مشرك ومنافق. ويسمّى مؤمنًا على جهة التقييد بأنه مؤمن بالله تعالى، ويسمّى فاسقًا وفاجرًا وغير ذلك من الأسماء التي تفيد الفسق.

وأما الحكم فإنه لا يمدح ولا يعظّم كالمؤمن الصالح، ويلعن ويذمّ[٢٩٢] ويتبرّأ منه ولا تُقبل شهادته، ولا يؤهّل للإمامة والقضاء وإن كان عالمًا، ولا تُقبل روايته وإن كان محدِّثًا، ومع هذا يرث من المؤمن ويرثه المؤمن، وتزوّج منه المسلمة، وإن مات يغسل ويصلّى عليه ويدفن في مقابر المسلمين. وإن كان باغيًا فإنه لا يُبدأ بالقتال، ولا يُتّبع[٢٩٣] إذا ولّى منهزمًا، ولا يجهز[٢٩٤] عليه إن كان مجروحًا، ولا يُجرى عليه أحكام الكفّار[٢٩٥]، ولا تُضرب عليه الجزية كأهل الذمّة، ولا يقتل إذا لم يتب[٢٩٦] كالمرتدّ، ولا تُجرى عليه أحكام المرتدّ ولا يحارب ولا يُسبى ماله وذريته.

والمخالفون لنا المرجئة والخوارج وبعض الزيدية. فالمرجئة يقولون: إنه يستحقّ المدح والتعظيم بإيمانه كما يستحقّ المؤمن الصالح، ويُلعن ويُذمّ بفسقه. والخوارج يقولون: إنه كافر في الأسماء، فيُطلقون عليه اسم الكافر والمشرك وغيرهما من الأسماء، وحكمه حكم الكفّار[٢٩٧]. وقال بعض الناس: إنه منافق، وحكي هذا القول[٢٩٨] عن الحسن البصري. والزيدية يقولون: إنه كافر نعمة، ولا تُجرى عليه أحكام الكفّار. قال أصحابنا: وهذه الأسماء دينية، ينبغي أن يُعرف معناها في الدين، ثم تطلق على من ثبت[٢٩٩] فيه معانيها، وقد بيّنّا معانيها من قبل. وفصّلوا بين هذه الأسماء والأسماء الشرعية، فقالوا: الأسماء الشرعية هي ما تعرف معانيها[٣٠٠] بالشرع، كالصلاة والصوم

---

٢٩١ إلا من جهة اللغة: على جهة المدح، ا ب.
٢٩٢ ويذم: –، ا ج.
٢٩٣ يتبع: ينبغي، ج.
٢٩٤ يجهز: يجاز، ا؛ يجوز، ج.
٢٩٥ الكفار: الكافر، ج.
٢٩٦ يتب: يثبت، ا.
٢٩٧ الكفار: الكافر، ج.
٢٩٨ القول: –، ا ب.
٢٩٩ ثبت: ثبت، ا.
٣٠٠ هي ما تعرف معانيها: هو ما تعرف معانيها، ب؛ هي ما يعرف معناها، ج.

وغيرهما، والأسماء الدينية تُعرف معانيها بالعقل، كاستحقاق المدح والثواب والذمّ والعقاب بالطاعة والمعصية، ثم تنقل لها الأسماء من اللغة. والمرجئة يأبون النقل من اللغة إلى الشرع والدين[٣٠١].

وينبغي أن ندلّ على أن هذه الأسماء منقولة إلى هذه المعاني[٣٠٢] في الدين.

## باب الدلالة على أن هذه الأسماء منقولة إلى هذه المعاني في الشرع[٣٠٣]

أما جواز النقل فظاهر، لأن وضع الاسم لمعنى كان باختيار مختار[٣٠٤] فجاز نقله عنه ووضعه لمعنى آخر، وحسن ذلك لأنه تعالى[٣٠٥] تعبّدنا بأحكام مختلفةً في المكلّفين على ما قدّمناها، فحسن أن ننقل لكلّ[٣٠٦] واحد في الدين اسمًا يعرف به، ونجري عليه تلك الأحكام.

والدليل على أنها منقولة إلى الدين، أما قولنا: مؤمن، فإنه ورد في القرآن على جهة المدح والتعظيم. قال الله تعالى في الأنبياء كلّهم[٣٠٧] عليهم السلام ﴿إِنَّهُ[٣٠٨] مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣٧ الصافات ٨١، ١١١، ١٣٢) وقال تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ إلى قوله ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (٨ الأنفال ٢-٤) وقال تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ (٤٩ الحجرات ١٥) قبل قوله[٣٠٩] ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا﴾ إلى قوله ﴿بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ (٤٩ الحجرات ١٧) فبيّن مَن المؤمن بذكر أفعاله، ثم قال ﴿أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (٤٩ الحجرات ١٥) أي في دعواهم الإسلام والإيمان، والفاسق لا يستحقّ المدح، فلا يصحّ مدحه باسم[٣١٠] المدح الذي هو قولنا مؤمن. ولأن هذا الاسم يجري عليه في جميع الأحوال على[٣١١] الحقيقة، سواءً نام أو مات، ولو[٣١٢] كان اسمًا للتصديق لما سمّي به إلا

---

٣٠١ والدين: –، ب.
٣٠٢ المعاني: –، ج.
٣٠٣ في الشرع: –، ب.
٣٠٤ باختيار مختار: لاختيار مختار، ا ب؛ باختيار، ج.
٣٠٥ وحسن ذلك لأنه تعالى: ويحسن ذلك لانه تعالى، ا ب؛ وحسن ذلك لانه تعالى لانه تعالى، ج.
٣٠٦ لكل: كل، ج.
٣٠٧ كلهم: –، ج.
٣٠٨ إنه: إنهم، ج.
٣٠٩ قوله: + تعالى، ا.
٣١٠ باسم: بأسماء، ج.
٣١١ على: في، ا.
٣١٢ سواء نام أو مات ولو: سوت نام او مات فلو، ج.

في حال التصديق، كقولنا ضارب. ولأنه لا بدّ لهم من القول بالنقل وإن قالوا: إن المؤمن هو المصدّق، لأنه لا فرق في اللغة بين مصدّق لله تعالى[٣١٣] ومصدّق للصنم بأنه إله، فكان[٣١٤] ينبغي أن يطلق اسم المؤمن على المصدّق بالصنم وعلى المنافق لأنه[٣١٥] مصدّق، وقد قال تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (٢ البقرة ٨).

وأما قولنا: إيمان[٣١٦]، فهو اسم لما تقدّم، قال الله تعالى ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (٤٩ الحجرات ٧). وليس المزيّن هو التصديق فقط، بل العلم وأعمال[٣١٧] الخير. قال تعالى ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (١٢ يوسف ١٠٦) فصحّ أن التصديق يوجد من المشرك، ولا يجوز إطلاق اسم المؤمن على[٣١٨] المشرك. وقال تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ (٢ البقرة ١٤٣) أي صلاتكم إلى بيت المقدس. وقال عليه السلام: لا إيمان لمن لا أمانة[٣١٩] له، والتصديق يوجد مع الخيانة، فصحّ أنه[٣٢٠] الإيمان الذي يمدح به لأنه هو الذي تنافيه الخيانة. وقال: لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، والزنا لا ينافي التصديق. وقال عليه السلام: الإيمان بضعٌ وسبعون بابًا أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطةُ الأذى عن الطريق[٣٢١]. فصحّ أن اسم الإيمان يقع[٣٢٢] في الدين على كلّ الطاعات. ودلّ هذا الحديث على أنه يدخل في اسم الإيمان النوافل كما تدخل فيه[٣٢٣] الواجبات، وهذا هو قول قاضي القضاة، وعند الشيخين أنه اسم للواجبات فقط. وقال تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ أي صلاتكم، ولم يفصل بين النافلة والواجبات.

وكذا هذا هو الطريقة في قولنا: إسلام[٣٢٤]، وقال تعالى ﴿وَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (٥١ الذاريات ٣٥-٣٦) فدلّ

---

٣١٣ لأنه لا فرق في اللغة بين مصدق لله تعالى: ولأنه لا فرق في اللغة بين مصدق لله، ج.
٣١٤ فكان: وكان، ب.
٣١٥ لأنه: كأنه، ب.
٣١٦ إيمان: –، ب.
٣١٧ وأعمال: افعال، ا.
٣١٨ على: تعالى، ج.
٣١٩ أمانة: أمنة، ج.
٣٢٠ أنه: انه، ج.
٣٢١ انظر الحديث في سنن ابن ماجة، مقدّمة ٩؛ وسنن الترمذي، الإيمان، ٦.
٣٢٢ اسم الإيمان يقع: الاسم، ب.
٣٢٣ فيه: في، ب.
٣٢٤ الطريقة في قولنا إسلام: هو قولنا في الإسلام، ا ب.

على[325] أنه لا فرق بين الإيمان والإسلام إذا كانا بمعنى المدح. وأما قوله تعالى ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا[326] أَسْلَمْنَا﴾ أي استسلمنا[327] ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (٤٩ الحجرات ١٤) فإنه لا يدلّ[328] على أن اسم الإيمان والإسلام بينهما فرق في العرف وفي أصل اللغة، وأنهم ادّعوا الإيمان العرفي، فردّ عليهم ذلك. ودلّت الآية[329] على قولنا، وهو أن الإيمان[330] ليس هو التصديق فقط. ألا ترى أن قوله تعالى[331] ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ وإن وجد التصديق منهم؟ ثم بيّن[332] ما يتلوه من الآيات أنه لا[333] فرق بين الإيمان والإسلام في الدين، قال الله تعالى ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ (٦٨ القلم ٣٥) فدلّ على[334] أن الإجرام ينافي الإسلام، وقال تعالى ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ[335]﴾ (٣ آل عمران ٨٥) ودلّت الآية على أن الإسلام دين[336] مقبول عند الله تعالى، وإذا كان الإيمان دينًا مقبولاً صحّ[337] أنه الإسلام. وقال تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ (٣ آل عمران ١٩) والإيمان دين عند الله، فصحّ أنه الإسلام، ودلّت أيضًا أن الدين هو الإسلام في الشرع، وقال تعالى ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ إلى قوله[338] ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (٩٨ البينة ٥)، فصحّ أن اسم الدين يقع[339] على الأعمال التي يقع عليها اسم[340] الإسلام والإيمان، فتدخل فيه النوافل كالواجبات، والخلاف في ذلك كالخلاف المتقدّم في اسم الإيمان.

---

٣٢٥ على: –، ا ب.
٣٢٦ قولوا: قولنا، ب.
٣٢٧ أي استسلمنا: –، ب.
٣٢٨ يدل: + إلا، ا.
٣٢٩ ذلك ودلت الآية: ذلك ودلت، ا؛ ودلت الآية، ب.
٣٣٠ وهو أن الإيمان: –، ا ب.
٣٣١ أن قوله تعالى: أن قوله، ب؛ إلى قوله تعالى، ج.
٣٣٢ بين: –، ا.
٣٣٣ لا: –، ب.
٣٣٤ على: –، ا ب.
٣٣٥ منه: + وهو، ج.
٣٣٦ دين: دينا، ج.
٣٣٧ صح: فصح، ج.
٣٣٨ قوله: + تعالى، ج.
٣٣٩ يقع: –، ج.
٣٤٠ اسم: –، ا ب.

والشيخان يحتجّان بأن النوافل لو دخلت في اسم الإيمان والدين لوُصف المخلّ بها بأنه ناقص الإيمان والدين[٣٤١]. والجواب أن ذلك يوهم الذمّ، فلذلك لا يطلق في المؤمن والمتمسّك بالدين. ولمّا ثبت ذلك عند شيوخنا قالوا: إن الإيمان يزيد وينقص، لأنه لا شبهة في أن أعمال الخير تزيد وتنقص، وقال تعالى ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (٩ التوبة ١٢٤) ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ[٣٤٢] إِيمَانًا﴾ (٨ الأنفال ٢) ومخالفونا لمّا قالوا أن الإيمان هو المعرفة، وأنها[٣٤٣] مخلوقة في العبد، قالوا: إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وقد دخل فساد هذا في ضمن ما ذكرناه.

فأما الكفر فقد ذكرنا فائدته في اللغة[٣٤٤] وفي الدين. والدلالة على أنه منقول مثل الدلالة لقولنا: إيمان، لأنه يطلق على النائم والميّت على الحقيقة، ويفهم ذلك عند الإطلاق، وذكره الله تعالى[٣٤٥] على جهة الذمّ، نحو قوله تعالى[٣٤٦] ﴿يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ (١٠٩ الكافرون ١) وقوله تعالى ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ (٢ البقرة ٩٨) ولأن اسم الكفر يزول بالتوبة، وتأثيرها في إزالة الذمّ والعقاب، لا في إزالة الأسماء، فصحّ أنه يفيد استحقاق الذمّ والعقاب، فلذلك يزول بالتوبة.

وقولنا[٣٤٧]: مشرك، منقول في الدين إلى الذي كفر. قال الله تعالى ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾ (٩ التوبة ٦) والمراد بذلك[٣٤٨] كلّ كفر كافر، وفهمت الأمّة من قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ[٣٤٩] لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ (٤ النساء ٤٨) كلّ كفر.

وأما الفسق فقد ذكرنا فائدته في أصل[٣٥٠] اللغة[٣٥١] وفي الدين. والدلالة[٣٥٢] على أنه منقول إلى الدين أنه يطلق على النائم والميّت ويخرج مخرج الذمّ. قال تعالى ﴿بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾ (٤٩ الحجرات ١١) وقال ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ (٢٤ النور ٤–٥) فبيّن أن التوبة تزيل الفسق[٣٥٣]، وتأثيرها في إزالة الذمّ

---

٣٤١ الإيمان والدين: الإيمان، ب؛ الدين والإيمان، ج.
٣٤٢ زادتهم: زدتهم، ج.
٣٤٣ وأنها: إنما، ب.
٣٤٤ في اللغة: –، ج.
٣٤٥ وذكره الله تعالى: وذكر، ا؛ وذكره، ب.
٣٤٦ تعالى: –، ج.
٣٤٧ وقولنا: وقوله، ا ب ج.
٣٤٨ الذي ... بذلك: –، ج.
٣٤٩ الله: –، ا.
٣٥٠ أصل: –، ا ب.
٣٥١ قال الله تعالى وإن أحد ... أصل اللغة: الجملة مكررة في ج مع اختلاف يسير.
٣٥٢ والدلالة: والأدلة، ج.
٣٥٣ الفسق: الفسوق، ج.

والعقاب، لا في إزالة الاسم، فصحّ أنه اسم ذمّ في الدين، ودلّ على أنه منقول إلى الدين. ويدلّ على ذلك أيضًا أكثر ما ذكرنا في اسم الإيمان والكفر.

وأما النفاق وقولنا: منافق، فقد تقدّمت[٣٥٤] فائدتهما في اللغة وفي الدين. والدلالة على كونهما منقولين[٣٥٥] إلى ما ذكرنا ما تقدّم في اسم الإيمان والكفر، ولهذا لا يفهم منه في الدين إلا[٣٥٦] من أظهر الإيمان وأبطن الكفر، لا غير. وقولنا: كافر نعمة، معناه ظاهرٌ، وهو[٣٥٧] الذي يغطّي نعم الله تعالى بالكفران. وإذا صحّ ما ذكرنا[٣٥٨] فلنتكلّم على المخالفين.

## باب القول على المخالفين في المنــزلة بين المنــزلتين

أما المرجئة فإن عنوا بقولهم: إن الفاسق مؤمن، أنه ممدوح باسم وهو مع ذلك مذموم بالفسق فقولهم باطل بما قدّمناه[٣٥٩] في الإحباط والتكفير، لأنا[٣٦٠] بينّا هناك أن الاستحقاقين[٣٦١] يتنافيان إذا كانا من جهة واحدة. وإن عنوا بذلك أنه يسمّى مؤمنًا بمعنى أنه متمسّك بملّة الإسلام وتجري عليه أحكام الإسلام ولا يمدح به، بل يفيد ما ذكرناه[٣٦٢] فهو صحيح. وقد بينّا أن اسم المؤمن في الدين يطلق على هذين المعنيين[٣٦٣] وهو مشترك بينهما، لكن الأمر وإن كان كذلك فليس لنا أن نطلقه فيهم، لأنه يوهم أنّا نمدحه به[٣٦٤]، وكما ليس لنا أن نمدحه[٣٦٥] بهذا الاسم فكذلك ليس لنا أن نوهم غيرنا أنّا نمدحه[٣٦٦]، فإن كان ثمّ شاهد حال أو قرينة تدلّ على أنا لا نعني به إلا أنه مفارق لسائر الملل فإنّا نسمّيه به.

---

٣٥٤ تقدمت: تقدم، ا ب ج.
٣٥٥ منقولين: منقولون، ج.
٣٥٦ منه في الدين إلا: منه في الدين، ب؛ في الدين الا، ج.
٣٥٧ وهو: هذا، ب.
٣٥٨ ذكرنا: ذكرناه، ا.
٣٥٩ قدمناه: قدمنا، ج.
٣٦٠ لأنا: لأن، ا.
٣٦١ الاستحقاقين: الاستحقاقان، ج.
٣٦٢ به بل يفيد ما ذكرناه: بل يفيد ما ذكرنا، ا؛ به بل يفيد ما ذكرنا، ب.
٣٦٣ المعنيين: المعنون، ب.
٣٦٤ به: + ولا يوهم، ج.
٣٦٥ وكما ... نمدحه: –، ا.
٣٦٦ نمدحه: + به، ا.

فأما من قال: إنه منافق، فإن عنى به أنه اسم ذمّ وأن الفاسق مستحقّ للذمّ، فالأمر[٣٦٧] وإن كان كذلك، إلا أن اسم النفاق يفيد مع الذمّ فائدة أخرى ليست في الفاسق، وهو أنه مذموم لإبطانه الكفر، والفاسق لا[٣٦٨] يبطن كفرًا. وإن عنى به أنه يستدلّ بارتكابه الكبيرة على أنه يبطن إنكار العقاب، وذلك كفر، لم يصحّ هذا الاستدلال، لأنه إنما كان يصحّ لو لم تُرتكب الكبيرة إلا[٣٦٩] لإنكار العقاب، فأما إذا كانت[٣٧٠] ترتكب لأغراض أغلبها تعجيل اللذّة ورجاء التوبة لم يصحّ. فإن قال: أليس من أدخل[٣٧١] يده في كوّة يعتقد الناس أن فيها حيّة فإنه يدلّ[٣٧٢] على أن مُدخل اليد فيها لا يعتقد ذلك؟ وكذا هذا في مرتكب الكبيرة، قيل له[٣٧٣]: ليس هذا بنظير مسألتنا، وإنما نظيرها أن يُدخل يده فيها ليظفر بألف دينار لتعجيل المنفعة بها[٣٧٤]، وهو يرجو أن يسلم من لسعها[٣٧٥] أو يرجو السلامة إن لسعته بما أعدّه من الترياق للسعها[٣٧٦]، ومتى كانت الصورة كذلك جاز أن يدخل يده فيها مع اعتقاده بأن فيها حيّة.

فأما من قال بأنه كافر نعمة[٣٧٧] فليس كلّ معصية كفرًا بالنعمة[٣٧٨]. يبيّن هذا أن كفران النعمة يقابل شكر النعمة[٣٧٩]، وشكر النعمة ليس إلا اعتقاد وجوب تعظيم المنعم لمكان نعمه أو الاعتراف بنعمته[٣٨٠]. والمعصية الكبيرة ليست تنافي اعتقاد وجوب تعظيم المنعم[٣٨١]، بل يجوز أن يرتكبها تعجّلاً[٣٨٢] للذّة ورجاءً للسلامة[٣٨٣] مع اعتقاده وجوب تعظيم المنعم[٣٨٤]، وظاهر أنه ليس بجحود النعمة[٣٨٥] باللسان. فإن عنوا أنه يستدلّ

---

٣٦٧ مستحق للذم فالأمر: يستحق الذم فالأمر، ا؛ مستحق للذم والأمر، ج.

٣٦٨ لا: لم، ج.

٣٦٩ يصح لو لم ترتكب الكبيرة إلا: يصح له لو لم يرتكب الكبيرة لا، ج.

٣٧٠ فأما إذا كانت: وأما اذا كان، ا؛ فاما اذا كان، ب ج.

٣٧١ أدخل: يدخل، ج.

٣٧٢ يدل: + بذلك، آ ب.

٣٧٣ له: –، ب ج.

٣٧٤ بها: لها، ج.

٣٧٥ لسعها: لسعتها، ا.

٣٧٦ للسعها: للسعتها، ا؛ من لسعتها، ج.

٣٧٧ بأنه كافر نعمة: كافر بنعمة، ا؛ انه كافر نعمة، ب.

٣٧٨ بالنعمة: للنعمة، ج.

٣٧٩ شكر النعمة: شكرا للنعمة، ج.

٣٨٠ بنعمته: بنعمه، ا.

٣٨١ لمكان... المنعم: –، ب.

٣٨٢ تعجلا: تعجيلا، ب.

٣٨٣ للسلامة: للإسلامة، ا.

٣٨٤ المنعم: للمومن، ج.

٣٨٥ النعمة: المنعمة، ب؛ للنعمة، ج.

بارتكابه لها على أنه لا يعتقد وجوب تعظيمه كان الجواب ما تقدّم. والذي يلزمهم ومن قال: إنه منافق، أنه إن كان هذا الاستدلال موصلاً إلى العلم بما قلتم فقولوا: إنه كافر، لأنه أظهر ارتكاب الكبيرة وإن لم يبطن[٣٨٦] كفرًا، ومتى قالوا ذلك كان دخولاً في الخارجية، وسنتكلّم عليهم إن شاء الله تعالى[٣٨٧].

وأما الكلام على الخوارج فإن عنوا بتسميته كافرًا أنه مذموم لأن هذا اسم ذمّ، والفاسق يستحقّ الذمّ كان الجواب ما تقدّم. وإن عنوا أن قولنا: كافر، اسم لمن يستحقّ[٣٨٨] العقاب الدائم لم يصحّ، لأنه يفيد مع ذلك أنه يستحقّ أعظم العقاب، والفاسق لا يستحقّ ذلك. وإن عنوا به أن[٣٨٩] ارتكابه الكبيرة يدلّ على أنه منكر للصانع[٣٩٠] ومنكر للعقاب لم يصحّ لما قدّمناه. وإن عنوا به[٣٩١] أن قولنا: كافر، نُقل إلى من ارتكب الكبيرة لم يصحّ، لأنه لو كان كذلك لوجب[٣٩٢] أن يسبق إلى أفهام أهل الدين من قولنا: كفر زيد، أنه زنى أو سرق نصابًا أو شرب خمرًا[٣٩٣]، فبطل تسميته كافرًا. ولأن الأمّة مجمعة[٣٩٤] على أنه يسمّى فاسقًا، ولم يدلّ دليل على تسميته بما قالوه، ولا بما قاله غيرهم من أنه منافق أو مؤمن على الإطلاق، فوجب التمسّك بما اتّفقوا[٣٩٥] عليه واطّراح ما عداه.

وإن[٣٩٦] عنوا به أنه يستحقّ إجراء أحكام الكفر عليه كان مخالفًا لإجماع الصحابة، لأنهم كانوا متوافرين ولم يجروا أحكام الكفر على الزاني وغيره من مرتكبي الكبائر. ولأن أمير المؤمنين عليه السلام قاتل البغاة، ففصل بين قتالهم وقتال الكفّار ولم ينكر[٣٩٧] ذلك أحد من الصحابة، فصحّ أنهم لم يجروا عليهم أحكام الكفر.

واستدلّ أصحابنا على أن[٣٩٨] ارتكاب الكبيرة ليس بكفر بقوله تعالى ﴿إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ (٤ النساء ٤٨) فدلّت[٣٩٩] هذه الآية على أن ما

---

٣٨٦ يبطن: ينطق، ج.
٣٨٧ تعالى: –، ج.
٣٨٨ يستحق: استحق، ا ب.
٣٨٩ أن: –، ج.
٣٩٠ منكر للصانع: ينكر الصانع، ج.
٣٩١ به: –، ا ب.
٣٩٢ لوجب: + إلى، ا.
٣٩٣ نصابًا أو شرب خمرًا: نصابا او زنى او شرب خمر، ج.
٣٩٤ مجمعة: اجمعت، ا.
٣٩٥ اتفقوا: تقوله، ج.
٣٩٦ وإن: فإن، ب.
٣٩٧ قتالهم قتال الكفار ولم ينكر: قبائلهم قتال الكفار ولم ينكر، ب؛ قتالهم قتال الكفار ولم يذكر، ج.
٣٩٨ على أن: بأن، ب ج.

يغفره تعالى لمرتكبه على ضربين، أحدهما يشاء مغفرته وهو الصغائر، والثاني لا يشاء مغفرته، وذلك غير الصغائر وغير الكفر، وليس إلا الفسق، وبقوله تعالى ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ (٤٩ الحجرات ٧) فقسّم المعاصي ثلاثة أقسام، فلا بدّ أن يكون الفسوق[400] غير كفر ليستقيم التقسيم. وألزموهم أن الرامي لزوجته بالزنا ينبغي أن تبين منه على قولهم، لأنه إن[401] كان كاذبًا فقد كفر وبانت منه، وإن كان صادقا فقد كفرت وبانت منه، وهذا يُبطل حكمَ اللعان وقضاء القاضي بالفرقة بينهما. وألزموهم أن القاذف قد كفر عندكم، فلا معنى لردّ شهادته. وألزموهم أن لا يرث الفاسق من المؤمن، ولا يرث منه المؤمن ولا يزوّج المسلمة.

## باب ذكر شبه المرجئة والخوارج[402]

أما المرجئة فقد تعلّقوا بأشياء، منها أن قالوا: لو كان فعل الواجب إيمانًا، وكان فاعله[403] مؤمنًا في الشرع، لوُصف فعل الله تعالى[404] الواجب بأنه إيمان، ولوُصف تعالى بأنه مؤمن إذ الفائدة متّفقة. والجواب أن الإيمان هو فعل الواجب الذي يستحقّ به فاعله الثواب، أو يفعل قربة إليه تعالى، أو يصحّ أن يفعل قربة إليه تعالى، وهذا في أوّل النظر الذي يفعله العبد قبل المعرفة به تعالى، لأنه يستحقّ به الثواب، فيصحّ أن يكون قربة لو كان[405] فاعله عالمًا بمن يتقرّب إليه. وكلّ ذلك مستحيل فيه تعالى، فلا يصحّ وصفه بذلك.

شبهة. قالوا: إن أفعال العباد[406] مختلفة الصور والذوات، فلو كانت إيمانًا أو دينًا لوصف الإيمان بأنه مختلف، وأن الدين مختلف. والجواب أن ذلك يوهم أن الإيمان متناقض وكذلك الدين، فمتى فصّل لم نمتنع منه، نحو أن يقال: إن الأفعال التي تسمّى إيمانًا مختلفة الذوات. وهذا كما يقال: إن الخشبة حجّة الله تعالى، لأنه يمكن أن[407] يستدلّ بها على صانعها، ثم إذا كسرت لم يصحّ أن[408] يقال: حجّة الله تعالى قد

---

٣٩٩ فدلت: فدل، ب.
٤٠٠ أن يكون الفسوق: من ان يكون الفسوق، ب؛ ان يكون الفسق، ج.
٤٠١ إن: اذا، ج.
٤٠٢ المرجئة والخوارج: الخوارج والمرجئة، ج.
٤٠٣ وكان فاعله: وفاعله، ب ج.
٤٠٤ الله تعالى: —، ج.
٤٠٥ لو كان: لكون، ج.
٤٠٦ العباد: العبادة، ج.
٤٠٧ أن: —، ج.
٤٠٨ ثم إذا كسرت لم يصح أن: فاذا كسرت لم يصح ان، ا؛ ثم اذا كسرت لم يصح، ج.

كسرت، لأنه يوهم أنها بطلت، ويلزمهم مثل ما ألزمونا، لأن الإيمان عندهم هو الإقرار والاعتقاد، وهما مختلفا[٤٠٩] الذوات، وإن لم يصحّ أن يقال[٤١٠]: الإيمان مختلف.

شبهة. قالوا: لو كان الإيمان اسمًا للطاعات وهي لا تتناهى، لم يصحّ أن يزيد[٤١١] وينقص، لأن ما لا يتناهى لا يصحّ فيه ذلك. والجواب أنه اسم للطاعات الموجودة وهي متناهية.

شبهة. لو كانت الصلاة إيمانًا للزم في تارك الصلاة أن يكون تاركًا كلّ الإيمان، وللزم إذا فسدت صلاته أن يقال: فسد إيمانه. والجواب: إنا نقول أن الإيمان اسم للطاعات كلّها، فمتى قيل: تارك[٤١٢] الإيمان، أفاد أنه تارك جميع الطاعات، وإذا قيل: فسد إيمانه، أفاد أنه[٤١٣] فسد جميع طاعاته، فلذلك لا نطلقه فيمن ترك فعلاً واحدًا أو[٤١٤] أفسد فعلاً واحدًا، وكلّ ذلك تمسّك بعبارات موهمة[٤١٥] ومتى فصّلت سقطت، ومثلها[٤١٦] لا يكون شُبَهًا.

وربّما يتعلّقون بآيات عُطف[٤١٧] فيها الأعمال على الإيمان، كقوله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ... وَمَن يُؤْمِنْ بِاللهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا﴾ (٦٥ الطلاق ١١) قالوا: والمعطوف يجب أن يكون غير المعطوف عليه. والجواب[٤١٨] أن كون اسم الإيمان منقولاً إلى معنى في الشرع لا يمنع من[٤١٩] أن يستعمل في المعنى اللغوي، فيجوز أن يريد به تعالى الإيمان الذي هو التصديق. وعلى أنّا نقول: إن[٤٢٠] الإيمان إذا أطلق فُهم منه المعنى الشرعي، وما أطلق في مثل قوله تعالى ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا﴾ بل قيّد باسم الله تعالى.

فأما الخوارج فقد تعلّقوا بآيات من القرآن مثل قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ (٦٤ التغابن ٢) فقسمهم تعالى قسمين وذلك ينفي قسمًا

---

٤٠٩ مختلفا: مختلفان، ج.
٤١٠ يقال: + إن، ا.
٤١١ يزيد: + كلها، ج.
٤١٢ فمتى قيل تارك: عطف قيل تاركا، ج.
٤١٣ أنه: –، ب.
٤١٤ طاعاته فلذلك لا نطلق فيمن ترك فعلاً واحدًا أو: غانه فلذلك لا نطلقه فمن ترك فعلا واحدا، ج.
٤١٥ موهمة: توهمه، ب.
٤١٦ ومثلها: مكرر في ج.
٤١٧ عطف: –، ج.
٤١٨ والجواب: + عليه، ج.
٤١٩ من: –، ا.
٤٢٠ إن: –، ج.

ثالثًا. والجواب أن كلّ قسمين من جملة أقسام ليس بنفي لباقي الأقسام، وعلى أن قولنا: مؤمن، مشترك في الدين بين من يستحقّ الثواب وبين من يتمسّك بما[٤٢١] ينفصل به عن سائر الملل غير[٤٢٢] دين الإسلام، والفاسق داخل في هذا الوصف، فلا ثالث إذا ذكر تعالى هذين القسمين.

ومنها قوله تعالى ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى لاَ يَصْلاَهَا إِلاَّ الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (٩٢ الليل ١٤-١٦) والفاسق يصلى النار، فكان مكذّبًا، والمكذّب كافر. والجواب أن قوله: نارًا، هي منكّرة[٤٢٣] وهي واحدة من أنواع نيران جهنّم[٤٢٤] على ما قال تعالى ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ﴾ (١٥ الحجر ٤٤) وهذه النار التي ذكرها في الآية[٤٢٥] هي نار لا يصلاها إلا المكذّب المتولّي. يبيّن هذا أن الفاسق مصدّق غير مكذّب، فكيف يصلى هذه النار؟

ومنها قوله تعالى ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْــزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (٥ المائدة ٤٤) والاستدلال بها من وجهين، أحدهما أن الآية عامّة في كلّ من لم يحكم بما أنــزل الله، والثاني أنه علّل ذلك[٤٢٦] بأنه لم يحكم بما أنــزل الله، فصحّ أن كلّ من لم يحكم بما أنــزل الله فهو كافر لذلك. والجواب أن الآية واردة في اليهود، لأنها[٤٢٧] بعد قوله تعالى ﴿إِنَّا أَنْــزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ (٥ المائدة ٤٤) فهي[٤٢٨] وإن كانت عامّة بظاهرها[٤٢٩] فإنّا نخصّها فيهم[٤٣٠] للدلالة التي ذكرناها. ووجه آخر في اختصاص اليهود بالآية أنه تعالى لما قدّم قوله[٤٣١] ﴿إِنَّا أَنْــزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ الآية (٥ المائدة ٤٤)، قال[٤٣٢] ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْــزَلَ اللَّهُ﴾ أي بالذي أنــزله الله[٤٣٣] في التوراة، لأن ما أنــزله الله[٤٣٤] ينصرف إلى المذكور، وهو المنــزل في

---

٤٢١ بما: ما، ا.
٤٢٢ غير: دون، ب.
٤٢٣ نارًا هي منكرة: نار هو منكر، ا؛ نار هي منكرة، ج.
٤٢٤ نيران جهنم: النار، ب ج.
٤٢٥ الآية: الاهية، ج.
٤٢٦ الله والثاني أنه علّل ذلك: الله والثاني انه علل لذلك، ا ب؛ الله تعالى والثاني انه علل ذلك، ج.
٤٢٧ لأنها: لأن، ج.
٤٢٨ فهي: —، ج.
٤٢٩ بظاهرها: لظاهرها، ا.
٤٣٠ فيهم: بهم، ا؛ + بها، ج.
٤٣١ قوله: + تعالى، ج.
٤٣٢ قال: —، ج.
٤٣٣ الله: —، ج.
٤٣٤ لأن ما أنزله الله: لا ما أنزله تعالى، ج.

التوراة، والذين[٤٣٥] وجب عليهم الحكم به هم اليهود، لأن أمّتنا ليسوا متعبّدين بالحكم به، فكيف يكفرون بترك الحكم به؟ فالذين[٤٣٦] كفروا بترك الحكم به هم اليهود. وأما قولهم[٤٣٧] أنه علّل كفرهم بأنهم لم يحكموا بما أنــزل الله[٤٣٨] فإنه يقال لهم: إنه ليس في الآية لفظ تعليل، وإنما فيها تعليق جزاء بشرط، فيتعلّق الجزاء بكلّ الشرط[٤٣٩] من ذلك، وقد بينّا أن المتعبّدين بالحكم بما أنــزل الله فيه هم اليهود، فيخصّ بهم الجزاء إذ الشرط[٤٤٠] مخصوص بهم، وليس يمتنع أن يكون تعالى إنما كفّرهم لأنهم تركوا[٤٤١] الحكم به في بيان ما أنــزل الله فيه[٤٤٢] من صفات محمّد صلّى الله عليه[٤٤٣] وصفات أمّته وكانوا متعبّدين[٤٤٤] بالإيمان به، فلمّا غيّروا وبدّلوا وحرّفوا وتركوا الإيمان به عليه السلام كفروا لأجل تركهم هذا الحكم به[٤٤٥].

ومنها قوله تعالى ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ[٤٤٦]﴾ (٣ آل عمران ٩٧) يعني ومن[٤٤٧] لم يحجّ بعد استطاعة السبيل إليه كفر[٤٤٨]. والجواب أنه ليس في الآية أنه كفر بأن[٤٤٩] لم يحجّ وليسوا بأن يُضمِروا ذلك فيه بأولى من أن نضمر نحن فيه[٤٥٠]: ومن أنكر أن لله على الناس حجّ البيت. ولأن المراد في الآية التشديد[٤٥١] في الوعيد، لا بيان حكم من لم يحجّ.

ومنها قوله تعالى ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ إلى قوله ﴿أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ (٣ آل عمران ١٠٦) والفاسق ممن يسودّ وجهه فكان كافرًا. والجواب أنه

---

٤٣٥ والذين: والذي، ج.
٤٣٦ فالذين: والذين، ب.
٤٣٧ قولهم: قوله، ا.
٤٣٨ الله: + تعالى، ب.
٤٣٩ بترك ... الشرط: —، ج.
٤٤٠ الشرط: + الحكم به فالذين كفروا بترك الحكم به هم اليهود، وأما قولهم أنه علل كفرهم بأنهم لم يحكموا بما أنــزل الله فإنه يقال لهم إنه ليس في الآية لفظ تعليل وإنما فيها تعليق جزاء بشرط فيتعلق الجزاء بكل، ج.
٤٤١ تركوا: يتركوا، ج.
٤٤٢ فيه: —، ا.
٤٤٣ صلى الله عليه: —، ا؛ + وآله، ب.
٤٤٤ متعبدين: متعدين، ج.
٤٤٥ به: —، ج.
٤٤٦ فإن الله ... العالمين: —، ا.
٤٤٧ ومن: من، ا.
٤٤٨ كفر: كفروا، ج.
٤٤٩ أنه كفر بأن: أنه كفر لمن، ب؛ بأن، ج.
٤٥٠ نحن فيه: فيه نحن، ج.
٤٥١ ولأن المراد في الآية التشديد: فلأن المراد في الآية التشديد، ا؛ ولأن المراد بالآية التشديد، ج.

تعالى ذكر قسمين وليس فيهما نفي لقسم ثالث[٤٥٢] فيكون الفاسق ممن يصفرّ وجهه ولا يسودّ. وعلى أن قوله ﴿وُجُوهٌ﴾ منكّر في إثبات، وذلك لا يعمّ وجوه جميع[٤٥٣] أهل الآخرة، فتدلّ الآية على أنه تكون في الآخرة وجوه غير ما ذُكر[٤٥٤] في هذه الآية

ومنها قوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (٣ آل عمران ١٣١) والفاسق أعدّ له النار، فكان[٤٥٥] كافرًا. والجواب أنه ليس في الآية أنها ما أعدّت لغيرهم وعلى أن الاتّقاء من النار التي أعدّت للكافرين هو الاتّقاء من أفعال الكافر[٤٥٦]، فكانت الآية أمرًا باجتناب أفعال الكفر، والفاسق يتعبّد بذلك كغيره.

ومنها قوله تعالى ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٣ آل عمران ١٣١) فدلّت الآية على أن الفاسق كافر. والجواب أن الآية تدلّ على أن الكافر فاسق ولا تدلّ على أن الفاسق كافر.

ومنها قوله تعالى ﴿إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (١٢ يوسف ٨٧) والفاسق ييأس من روح الله وهو ثوابه فكان كافرًا. والجواب أن المراد بروح الله في الآية هو الفرج بعد شدّة التكليف. يبيّن هذا أنه تعالى[٤٥٧] ذكر قبله أمر يعقوب لأولاده بأن يتحسّسوا من يوسف وأخيه وقال[٤٥٨] لهم ﴿لاَ تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللهِ﴾ أي من وجدانهما الذي عنده تخفّ شدّة تكليفه باغتمامه لفقدانهما[٤٥٩]، وكانوا على يأس من وجدان يوسف. ويعقوب عليه السلام كان يعلم عند[٤٦٠] شدّة المحنة بقرب[٤٦١] فرج الله تعالى[٤٦٢]، وهذا العلم وهذا الرجاء لا يكون إلا من المؤمن العالم به تعالى[٤٦٣] وبحكمته وأنه يبتلي العبيد ليكتسب ثوابه بالصبر الجميل، فإذا اكتسب ذلك أعانه وأتاه بالفرج[٤٦٤]. فأما الكافر فليس بعالم بالله تعالى وبحكمته وغرضه[٤٦٥] في ابتلاء العبد، فلا

---

٤٥٢ لقسم ثالث: القسم الثالث، ج.
٤٥٣ وجوه جميع: جميع وجوه، ا.
٤٥٤ ذكر: ذكروه، ب.
٤٥٥ فكان: وكان، ا.
٤٥٦ للكافرين هو الاتقاء من أفعال الكافر: للكفرين هو الاتقاء من أفعال الكافرين، ج.
٤٥٧ تعالى: –، ا ج.
٤٥٨ وقال: فقال، ب.
٤٥٩ تكليفه باغتمامه لفقدانهما: تكليفه باغتمامه بفقدانهما، ا؛ تكليفي باغتمامه بفقدانهما، ب.
٤٦٠ كان يعلم عند: كان يعلم عنده، ب؛ قال لهم كان يعلم عند، ج.
٤٦١ المحنة بقرب: المنحة بقرب، ا؛ المحنة لقرب، ب.
٤٦٢ تعالى: –، ا.
٤٦٣ تعالى: –، ج.
٤٦٤ أعانه وأتاه بالفرج: اعانه واتاه الفرج، ا؛ واعانه واتاه بالفرج، ج.
٤٦٥ وغرضه: وعوضه، ا.

يرجو رَوحه بعد الشدّة، والفاسق عالم بالله تعالى وبحكمته[1]، فلا ييأس من روحه تعالى.

---

٤٦٦ وبحكمته: وحكمته، ا ب.

## الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

اعلم أن المعروف كلّ فعل يُعلم[1] حسنه بالعقل أو بالشرع. والمنكر هو كلّ ما ينكره العقل أو السمع لقبحه أو لأنه إخلال بواجب. وينبغي أن نتكلّم في وجوبهما، ثم في طريق وجوبهما، ثم في كيفية وجوبهما وكيفية فعلهما في الآمر والناهي، ثم المأمور والمنهي.

### باب القول في وجوبهما وطريق وجوبهما

أما النهي عن المنكر فكلّه واجب لأن ترك القبيح واجب. والأمر بالمعروف على ضربين، أحدهما واجب وهو الأمر بالفعل الواجب والثاني ندب وهو الأمر بالفعل المندوب[2]. والدليل على وجوبهما الكتاب والسنّة والإجماع. أما الكتاب فقوله تعالى ﴿وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ[3] يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ[4] بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (٣ آل عمران ١٠٤) وقوله تعالى ﴿لُعِنَ[5] الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ﴾ إلى قوله ﴿كَانُوا لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (٥ المائدة ٧٨). وأما السنّة فقوله عليه السلام: لتأمرنّ بالمعروف ولتنهينّ[6] عن المنكر أو[7] ليسلّطنّ الله عليكم شراركم. وأجمعت الأمّة على وجوبهما، وإنما اختلفوا فيما بعد النهي بالقول من المنع بالضرب والقتال، فقال قوم: إن ذلك واجب على الإمام ومن يلي منه دون غيرهم. وقال شيوخنا: بل ذلك واجب على الكلّ، والدليل لذلك قوله تعالى[8] ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (٥ المائدة ٧٨) الآية. والأمر في الآية بالقتال يتناول جميع المكلّفين. فإن قيل: أليس الأمر بإقامة الحدود مطلقًا في القرآن وإن لم يجب إلا على الإمام؟ فما أنكرتم من مثله في النهي عن المنكر؟ قيل له: إنه[9] قد

---

١ يعلم: يعرف، ج.
٢ بالفعل المندوب: بالمندوب، ا ب.
٣ أمة: —، ب.
٤ يدعون إلى الخير ويأمرون: يأمرون، ج.
٥ لعن: + الله، ج.
٦ ولتنهين: لتنهن، ب.
٧ أو: مكرر في ب.
٨ واجب على الكل والدليل لذلك قوله تعالى: يجب على الكل والدليل لذلك قوله، ج.
٩ إنه: —، ا.

أجمعت الأمّة على أنه لا يجوز لغير الإمام إقامتها، فلذلك حمل الأمر المطلق فيها على التوصّل إلى إقامتها، ولم تجمع الأمّة فيما نحن فيه على مثل ذلك، فوجب حمل الأمر فيه[10] على ظاهره.

واختلف شيوخنا رحمهم الله في أن العقل، هل[11] يدلّ على وجوبهما أو السمع هو الدالّ عليه؟ فقال أبو علي رحمه الله[12]: العقل والسمع يدلّان عليه إذا لم تكن فيه مضرّة عظيمة على الآمر أو الناهي. وقال أبو هاشم رحمه الله[13]: العقل لا يدلّ عليه، واحتجّ لذلك بأنه لو دلّ عليه لكان لذلك[14] وجه وجوب فيه، وإذا[15] لم يكن له وجه وجوب صحّ أنه لا يدلّ على وجوبهما. وإنما قلنا: إنه ليس[16] فيه وجه وجوب لأنه إما أن يقال: إن العلم بقبح[17] الفعل يتبعه وجوب المنع منه جبرًا، أو يقال بأن العاقل يجب أن يكون كارهًا للقبيح، وكراهته يتبعها وجوب المنع من فعله، أو يقال: يجب عليه لأن لا يريده ويتبع ذلك وجوب المنع، وإلا أوهم ذلك[18] أنه يريده، وكلّ هذه الوجوه تقتضي وجوب المنع منه عليه تعالى جبرًا مع أنه لم يفعل ذلك، أو يقال: إن المنع منه لطف للمكلّف[19] من حيث يكون عند المنع منه أقرب إلى الامتناع من فعل القبيح، وذلك لأنه وجه يجوز أن يكون له[20] لطفًا، فأما القطع على أنه[21] لطف فلا بدّ فيه من دليل زائد. ألا ترى أن ملازمة مجالس الوعّاظ وصحبة الصالحين وزيارة القبور يكون معه الإنسان أبعد من فعل القبيح وإن لم يجب ذلك، لأنه لم يدلّ على وجوبه دليل؟

وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله[22] أنه لا يمتنع أن يقال: إنّ[23] في المنع من المنكر دفعًا للضرر عن النفس فيجب. وإنما قلنا ذلك لأن المنع منه دفع ضرر عن الغير، ومتى دفع عن غيره هذا الضرر دفعه عنه غيره إذا هُمّ به، ودفعُ الضرر عن النفس واجب.

---

١٠ فيه: —، ا.
١١ رحمهم الله في أن العقل هل: في ان العقل هل، ا ب؛ رحمهم الله في أن العقل، ج.
١٢ رحمه الله: —، ا ب.
١٣ رحمه الله: —، ا ب.
١٤ لذلك: لذلك، ب.
١٥ وإذا: فاذا، ج.
١٦ على وجوبهما وإنما قلنا إنه ليس: وجوبهما عليه وانما قلنا انه ليس، ا ب؛ على وجوبهما وانما قلنا ليس لها، ج.
١٧ إن العلم بقبح: لأن العلم بقبيح، ج.
١٨ ذلك: —، ا.
١٩ للمكلف: للمكلفين، ا ب.
٢٠ له: —، ا.
٢١ أنه: —، ب.
٢٢ رحمه الله: —، ا ب.
٢٣ إن: —، ا.

فإن قيل: إنما يجب دفع الضرر عن النفس إذا كان معلومًا أو مظنونًا، وليس يَعلم ولا يغلب على ظنّه[٢٤] عند دفع هذا الضرر عن الغير أنه يدفعه عنه غيره، قيل له: إنّا لا نوجب على الواحد المنع عن المنكر، وإنما نقول: يجب على المكلّفين ذلك، ومتى فشا الأمر بالمعروف في الناس غلب على الظنّ أنه متى منع غيرَه عن القبيح[٢٥] منعه غيره عن فعل القبيح، إما الممنوع منه أو غيره.

وأما كيفية وجوبهما فهو أنهما يجبان على الكفاية، فمتى قام بهما[٢٦] بعض المكلّفين سقط عن الآخرين التكليف فيهما[٢٧] لأن الغرض بهما هو أن يُفعل المعروف وأن لا يقع[٢٨] المنكر، فمتى حصل هذا الغرض لم يبق لهما وجه له[٢٩] يجبان على الغير.

## باب في شروط[٣٠] حسنهما ووجوبهما

أما شروط حسنهما فأمور، منها أن يكون ما يأمر به حسنًا وما ينكره قبيحًا، لأنه متى كان قبيحًا لم يحسن الأمر[٣١] به، ومتى كان حسنًا قبح إنكاره. ومنها أن يعلم حُسن المعروف وقبح ما ينكره، لأنه متى جوّز خلاف ذلك لم يحسن منه الأمر به والنهي عنه، لأنه لا يأمن أن يكون ما يأمر به قبيحًا وما ينهى عنه حسنًا. ثم ما ينكره على ضربين، أحدهما يقبح من كلّ مكلّف نحو الظلم[٣٢]، فيجب إنكاره[٣٣] على كلّ أحد، والثاني يقبح من مكلّف دون مكلّف وفي حال دون حال. أما الأوّل فنحو شرب[٣٤] النبيذ واللعب بالشطرنج فإنه يحسن ممن أدّاه اجتهاده إلى إباحته أو اتّبع في ذلك فتوى[٣٥] المجتهدين، ويقبح ممن أدّاه الاجتهاد إلى تحريمه أو اتّبع من يُفتي بذلك.

---

٢٤ ظنه: الظن، ا ب.
٢٥ غيره عن فعل القبيح: عن القبيح غيره، ب.
٢٦ بهما: به، ج.
٢٧ فيهما: فيها، ا.
٢٨ يقع: يفعل، ا.
٢٩ له: –، ب ج.
٣٠ باب في شروط: –، ج.
٣١ الأمر: + الا، ج.
٣٢ نحو الظلم: –، ا.
٣٣ إنكاره: + لانه متى جوز خلاف ذلك لم يحسن منه الأمر به أو النهي منه لأنه لا يأمن أن يكون ما يأمر به قبيحًا، ج.
٣٤ شرب: فشراب، ا ب.
٣٥ فتوى: فيودي، ج.

وأما الثاني فنحو رمي السهام وتصريف الحمام، فإنه يحسن إذا قصد به التقوّي على العدوّ وتعرّف به[36] أحوال البلاد[37]، فأما إذا قصد به اللعب والسخف فهو قبيح.

ومنها أن لا يكون المنكر واقعًا، لأنه يذمّ عليه بعد الوقوع، لا أن يمنع منه[38]. ومنها أن لا يَعلم المنكِر أو لا يغلب على ظنّه أنه إن أنكره فعَله المنكَرُ عليه وزاد في المنكَر، فمتى علم ذلك أو ظنّه قبح منه إنكارُه لأنه مفسدة قبيحة. ومنها أن لا[39] يعلم أنه لا يؤثّر إنكاره، لأنه متى علم ذلك أو غلب في ظنّه قبح إنكاره. هذا ما[40] ذكره الشيوخ وعلّلوا لذلك بأن الغرض بهذا الإنكار إما أن يكون هو تعريف كونه منكرًا أو أن لا يقع. أما التعريف فالمعرفة بقبحه حاصلة والغرض الثاني فائت. قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله[41]: وهذا لا يظهر على قول من يحسّن التكليف ألاّ يفعل الظلم بالشرع مع العلم بأنه يفعله[42]، لأن المعرفة بقبحه حاصلة والعلم بأنه يفعله[43] حاصل. وقد فرّقنا نحن بين الموضعين في كتاب المعتمد وقلنا[44]: إن غرض المكلّف بتكليف أن لا[45] يفعل الظلم بالشرع هو تأكيد التكليف العقلي بأن لا يفعله، وليس كذلك الإنكار، لأنه ليس بحجّة فيصلح أن يكون مؤكّدًا. ويمكن أن يقال: وفي هذا الإنكار أيضًا[46] غرض زائد، وهو إعزاز الدين أو إظهار[47] الشفقة في الدين على الغير ليحصل له مثله على ما تقدّم، فعلى هذا ينبغي أن يحسن هذا الإنكار، وإن لم يجب.

وأما شروط وجوبها فيمكن أن يشترط ما تقدّم أيضًا في الحسن[48]، لأن الواجب لا بدّ أن يكون حسنًا، إلا أن[49] المراد ما يختصّ الوجوب، وهو أشياء، منها أن يغلب على ظنّ الآمر أو الناهي[50] أن المعروف لا يُفعل وأن المنكر يقع، نحو أن يراه لا يتهيّأ

---

٣٦ وتعرّف به: ولتعريف، ا ب.
٣٧ البلاد: العباد، ج.
٣٨ منه: عنه، ا ب.
٣٩ لا: –، ا ب.
٤٠ في ظنه قبح إنكاره هذا ما: في ظنه قبح انكاره هذا، ا ب؛ على ظنه قبح انكاره هذا ما، ج.
٤١ الشيخ أبو الحسين رحمه الله: الشيخ ابو الحسين، ا ب؛ ابو الحسين رحمه الله، ج.
٤٢ يفعله: يفعل، ب.
٤٣ يفعله: يفعل، ب.
٤٤ كتاب المعتمد وقلنا: المعتمد وقلنا، ا ب؛ كتاب المعتمد وقد قلنا، ج.
٤٥ لا: –، ج.
٤٦ أيضًا: –، ج.
٤٧ أو إظهار: وإظهار، ا ب.
٤٨ الحسن: الوجوب، ا ب ج.
٤٩ إلا أن: لأن، ا؛ لكن، ب
٥٠ أو الناهي: والناهي، ج.

للصلاة وقد ضاق وقتها، أو يهيّئ آلات الخمر وشربه. ومنها أن لا[٥١] يغلب على الظنّ أنه يضرّ به ضررًا عظيمًا إما في بدنه[٥٢] بأن يقتله أو أعضائه بأن يقطع منه عضوًا، فمتى غلب على ظنّه ذلك لم يجب على تفصيل سنذكره، وهو أن ينظر في ذلك، فإن كان غلب على ظنّه أن المنكَر عليه يفعل المنكَر ويوصل إليه الضررَ العظيم لم يحسن ولم يجب عليه، لأنه مفسدة قبيحة، وإن غلب على الظنّ أنه يترك المنكر، لكنه يوصل إليه هذه المضرّة، فإن كان ما يتركه أيسر مما يفعله من المضرّة به، نحو أن يترك شرب الخمر ويقتله، قال شيوخنا رحمهم الله[٥٣]: إنه يقبح هذا الإنكار أيضًا، لأنه مفسدة قبيحة. فأما إذا كان ما يتركه أعظم مما يفعله به، نحو أن يترك فعلاً هو كفر غير أنه يقتله قال قاضي القضاة رحمه الله[٥٤]: إن هذا إنكار قبيح، وقال شيخنا أبو الحسين رحمه الله[٥٥]: إنه حسن، واتّفقوا أنه غير واجب. أما بيان أنه غير واجب فلأنه تعالى أباح لنا إجراء كلمة الكفر في حال الإكراه خوفًا على النفس، فلأن يباح لنا أن نترك غيرنا يفعل الكفر لخوفنا[٥٦] على النفس أولى. واحتجّ قاضي القضاة بأن هذا الإنكار مفسدة بخلاف إظهار كلمة الكفر، لأن فيه إعزاز الدين. وقال أبو الحسين: إنه لا فرق بينهما، إذ في[٥٧] كلّ واحد منهما إعزاز الدين.

ومما ذكره أصحابنا من شروط وجوبهما هو أن يغلب على الظنّ أن[٥٨] لا يؤخذ منه مال. وينبغي أن يكون القول في ذلك على التفصيل الذي تقدّم في الإضرار بالنفس، فإن كان المال المأخوذ يسيرًا[٥٩] لم يسقط وجوب الإنكار[٦٠]، وإن كان عظيمًا سقط الوجوب، وإن كان ما يتركه عظيمًا وما يؤخذ منه في مقابلته يسيرًا[٦١]، وهو مال كثير، حسن الإنكار، وإن لم يجب.

---

٥١ لا: –، ا ب.
٥٢ بدنه: + أو، ب.
٥٣ رحمهم الله: –، ا ب.
٥٤ رحمه الله: –، ا ب.
٥٥ رحمه الله: –، ا ب.
٥٦ غيرنا يفعل الكفر لخوفنا: غيرنا يفعل الكفر خوفا، ا؛ غير ما يفعل الكفر لخوفنا، ج.
٥٧ إنه لا فرق بينهما إذ في: انه لا فرق بينهما اذا في، ا؛ لا فرق بينهما اذ، ب.
٥٨ أن: أنه، ا ب.
٥٩ المال المأخوذ يسيرًا: المأخوذ يسير، ج.
٦٠ الإنكار: الأمر، ا ب.
٦١ يسيرًا: يسير، ا.

فأما كيفية إيقاعهما فينبغي أن يَبدأ فيه بالأخفّ، فإن نفع وإلا يرقى إلى الأصعب، ويستعمل في ذلك[٦٢] اجتهاده. وقد نبّه الله تعالى[٦٣] على ذلك بقوله ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (٤٩ الحجرات ٩) أمر أوّلاً بالإصلاح، وفي الآخر[٦٤] بالقتال، وفي ذلك التنبيه على ما بينهما من التشديد بالقول والضرب ونحوه.

فأما المأمور والمنهيّ فهو كلّ مكلّف تمكّنّا من منعه من فعل القبيح أو حمله على معروف، إلا مَن ورد الشرع بتقريره على منكَره نحو أهل الذمّة، لأن ذلك إن[٦٥] ظهر إنكاره فهو منكر عليه في كلّ حال، غير أن الشرع أمر بإمهاله وأن لا يجبر على ترك منكره لمصلحة الاستدعاء إلى الحقّ بالرفق، ليجيب إليه عن[٦٦] بصيرة. فأما غير المكلّف، كالصبي والمجنون، فإنهما يمنعان من الإضرار والفساد في الأرض، ويمنع الصبي عن القبائح الشرعية وإن كان[٦٧] لا يقبح منه، كلبس الديباج وشرب الخمر، تعويدًا وتمرينًا على الأحكام الشرعية.

وأما الآمر والناهي فهو كلّ مسلم تمكّن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لما دللنا عليه من قبل. وليس يمتنع أن يقال: إن الكفّار يلزمهم الإنكار، أما في العقليات فظاهر، وأما في الشرعيات فبشرط أن يقدّموا عليه الإيمان.

وأما الأئمّة ومن يلي من قبلهم فهم أحقّ بوجوب ذلك عليهم، لأنهم أقرب إلى أن يطاعوا ويُترك المنكر خوفًا منهم، وهم أمكن من القتال إن احتيج في ذلك إلى القتال. وأصحابنا يدّعون الإجماع على أنهم المختصّون بإقامة الحدود، وهذا يقتضي أن نصل بابَ القول في الإمامة بباب[٦٨] الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

٦٢ ذلك: –، ج.
٦٣ تعالى: –، أ ب؛ + إلى، ج.
٦٤ بالإصلاح وفي الآخر: بالاصلاح وفي الآخرة، ا ب؛ بالصلاح وفي الآخر، ج.
٦٥ إن: –، ا ب.
٦٦ عن: على، ب.
٦٧ كان: –، ج.
٦٨ بباب: باب، ب.

## الكلام في الإمامة

ينبغي أن نتكلّم في وجوبها وفي طريق وجوبها وفي الغرض بها وطريق ثبوتها وشروطها وفيما تنحلّ به. ثم نتكلّم في أعيان الأئمّة، ويتّصل بذلك الكلام في التفضيل، وفيمن حاربهم. فأما حقيقة الإمامة فهي رئاسة عامّة في الدين والدنيا[١] لشخص. وإنما قلنا: رئاسة، لأن الإمام متّبَع، والمتّبع رئيس، وإنما قلنا: عامّة، لأن الإمام لا يخرج عن[٢] رئاسته أحد بخلاف القاضي والأمير، لأن الإمام خارج عن رئاستهما[٣]. وإنما قلنا: في الدين والدنيا، لأن الإمام يُتّبع فيهما ويسوسهما، وإنما قلنا: لشخص، لأن الأمّة تعزل الإمام إذا فسق وتعقد الإمامة لغيره، لكن الأمّة ليست بشخص.

## باب في وجوبها وطريق وجوبها

قال أكثر العلماء بوجوبها إلا ما روي[٤] عن الأصمّ والخوارج أن الناس متى تناصفوا لم تجب الإمامة، وهذا تقدير لنفي وجوبها[٥] لانتفاء سبب وجوبها، فإذا علمنا تعذّر انتفاء هذا السبب لعلمنا بعادة الناس ثبت القول بوجوبها. فأما طريق وجوبها فقد اختلف العلماء في ذلك، فقالت الإمامية: هو السمع والعقل، وربّما يقولون: لا طريق إليها إلا العقل. وقال أبو علي وأبو هاشم: طريق وجوبها السمع دون العقل. وقال الجاحظ وأبو القاسم: طريق وجوبها العقل والسمع. واختار هذا الشيخ أبو الحسين رحمه الله[٦]، والدلالة لذلك هو أن فيها دفع ضرر عن النفس وذلك واجب. وإنما قلنا ذلك لأن الناس مع كثرتهم واختلاف هممهم[٧] وشهواتهم وقوّة دواعيهم إلى العدوان لا يمتدّ بهم الزمان إلا ويتعدّى[٨] ذوو القوّة على الضعفة ليحتووا[٩] أموالهم وحرمهم،

---

١ الدين والدنيا: الدنيا والدين، ج.
٢ عن: من، ا.
٣ عن رئاستهما: من ولايته، ا ب.
٤ روي: يروى، ج.
٥ تقدير لنفي وجوبها: تقرير لنفي، ج.
٦ رحمه الله: –، ا ب.
٧ هممهم: همهم، ا ج.
٨ بهم الزمان إلا ويتعدى: هم الزمان الا ويتعدى، ا؛ بهم الزمان الا يبعد، ج.
٩ ليحتووا: + على، ا؛ ليحتوا، ج.

وأكثرهم لا ينظر في عاقبة ولا يحفل بالأئمة، فمتى لم يكن رئيس ذو[10] قوّة بأعوان يمنعهم الخوف منه عن العدوان سعى[11] ذوو القوّة على ذوي الضعف، وظهرت الفتنة، وتشاغل الناس عن طلب الدنيا بالمزارع والمتاجر وظهر الفساد في الأرض. ونحن نجد ذلك عند ضعف السلطان وعند اختلاف الرؤساء وتشاغلهم عن النظر في أمر العامّة[12]، فكيف عند فقدهم؟ فصحّ أن في[13] الإمامة صلاح الدنيا ودفع مضارّها، ودفع الضرر عن النفس واجب، فوجب التوصّل إلى نصب الإمام.

وقد طعن النافون لوجوبها من جهة العقل في هذه الدلالة بأنه يحدث مع[14] نصب الرئيس فتن بأن يأنف بعض الناس من رئاسته عليه، فيقع التنازع والاختلاف. والجواب: إنا لا ننكر وقوع المضارّ في الإمامة، إلا أن ما يندفع بالإمامة من المضارّ[15] أكثر. وليس يمتنع أن تحصل مضرّة في الأسباب التي يندفع بها المضارّ في الدنيا[16]. ألا ترى أن الفصد وشرب الأدوية الكريهة فيهما مضارّ، لكن لما كان المدفوع بهما[17] أكثر لم يخرجا من الوجوب[18] لذلك؟ فكذلك فيما[19] نحن فيه. يبيّن هذا أن الخصم يقول: تقع الفتنة بمنازعة واحد للرئيس رئاسته، ولا داعي لذلك إلا المنافسة في الدنيا، فكيف تكون الحال مع فقد الرؤساء وزوال الخوف عن أهل الزعارة[20]؟ فإن قيل: إن تعليلكم لوجوبها[21] يقتضي أن يجوز تولية الكافر إذا كان ممّن[22] يدفع مضارّ الدنيا، وما أدّى إلى أن يُولَّى الكافر على المسلم فهو باطل، قيل له: إن الكافر غير مأمون[23] على دين المؤمن ودنياه، فلا يجوز توليته عليه.

---

١٠ يحفل بالأئمة فمتى لم يكن رئيس ذو: يحتفل بالائمة فمتى لم يكن رئيس ذوا، ج.
١١ سعى: يبتغي، ج.
١٢ العامة: العاقبة، ب.
١٣ في: –، ج.
١٤ يحدث مع: انه يحدث مع، ب؛ بانه يحدث عند، ج.
١٥ بالإمامة من المضار: من المضار بالإمامة، ج.
١٦ يندفع بها المضار في الدنيا: يدفع بها المضار، ا ب.
١٧ فيهما مضار لكن لما كان المدفوع بهما: فيها مضار لكن لما كان المدفوع بها، ا ب ج.
١٨ الوجوب: الوقوت، ج.
١٩ فيما: ما، ا.
٢٠ الزعارة: الدعارة، ج.
٢١ لوجوبها: بوجودها، ج.
٢٢ ممن: من، ج.
٢٣ مأمون: مامور، ج.

وأكثرهم لا ينظر في عاقبة ولا يحفل بالأئمة، فمتى لم يكن رئيس ذو[10] قوّة بأعوان يمنعهم الخوف منه عن العدوان سعى[11] ذوو القوّة على ذوي الضعف، وظهرت الفتنة، وتشاغل الناس عن طلب الدنيا بالمزارع والمتاجر وظهر الفساد في الأرض. ونحن نجد ذلك عند ضعف السلطان وعند اختلاف الرؤساء وتشاغلهم عن النظر في أمر العامّة[12]، فكيف عند فقدهم؟ فصحّ أن في[13] الإمامة صلاح الدنيا ودفع مضارّها، ودفع الضرر عن النفس واجب، فوجب التوصّل إلى نصب الإمام.

وقد طعن النافون لوجوبها من جهة العقل في هذه الدلالة بأنه يحدث مع[14] نصب الرئيس فتن بأن يأنف بعض الناس من رئاسته عليه، فيقع التنازع والاختلاف. والجواب: إنا لا ننكر وقوع المضارّ في الإمامة، إلا أن ما يندفع بالإمامة من المضارّ[15] أكثر. وليس يمتنع أن تحصل مضرّة في الأسباب التي يندفع بها المضارّ في الدنيا[16]. ألا ترى أن الفصد وشرب الأدوية الكريهة فيهما مضارّ، لكن لما كان المدفوع بهما[17] أكثر لم يخرجا من الوجوب[18] لذلك؟ فكذلك فيما[19] نحن فيه. يبيّن هذا أن الخصم يقول: تقع الفتنة بمنازعة واحد للرئيس رئاسته، ولا داعي لذلك إلا المنافسة في الدنيا، فكيف تكون الحال مع فقد الرؤساء وزوال الخوف عن أهل الزعارة[20]؟ فإن قيل: إن تعليلكم لوجوبها[21] يقتضي أن يجوز تولية الكافر إذا كان ممّن[22] يدفع مضارّ الدنيا، وما أدّى إلى أن يُولّى الكافر على المسلم فهو باطل، قيل له: إن الكافر غير مأمون[23] على دين المؤمن ودنياه، فلا يجوز توليته عليه.

---

١٠ يحفل بالأئمة فمتى لم يكن رئيس ذو: يحتفل بالائمة فمتى لم يكن رئيس ذوا، ج.
١١ سعى: يبتغي، ج.
١٢ العامة: العاقبة، ب.
١٣ في: —، ج.
١٤ يحدث مع: انه يحدث معه، ب؛ بانه يحدث عنده، ج.
١٥ بالإمامة من المضار: من المضار بالإمامة، ج.
١٦ يندفع بها المضار في الدنيا: يدفع بها المضار، ا ب.
١٧ فيهما مضار لكن لما كان المدفوع بهما: فيها مضار لكن لما كان المدفوع بها، ا ب ج.
١٨ الوجوب: الوفوت، ج.
١٩ فيما: ما، ا.
٢٠ الزعارة: الدعارة، ج.
٢١ لوجوبها: بوجودها، ج.
٢٢ ممن: من، ج.
٢٣ مأمون: مامور، ج.

واحتجّ من نفا وجوبها[٢٤] بأنها لو كانت واجبة لكان لها جهة[٢٥] وجوب في العقل، وإذا لم تكن لها جهة وجوب[٢٦] فيه[٢٧] لم تجب. وإنما قلنا: إنه ليس لها جهة وجوب فيه، لأن جهة الوجوب فيه إما أن يكون لها تعلّق بالدين أو الدنيا. أما الدين فنحو[٢٨] أن تكون تمكينًا أو لطفًا، وأما الدنيا فنحو أن تجب لدفع مضارّها أو اجتلاب[٢٩] منافعها. أما أنه ليس بلطف فبأن يقال: إنه يكون المكلّفون عند العلم بالإمام وإقامته المعروف[٣٠] والحدود والتعزير أقرب إلى طاعته[٣١] تعالى واجتناب القبائح خوفًا منه، وهذا الوجه هو الذي يتعلّق[٣٢] به الإمامية، ويشبّهون الإمامة بمعرفة المكلّفين بالله تعالى والعلم بإثابته[٣٣] ومعاقبته، لأنه لو كان لطفًا لكان الوجه فيه هو ما تقدّم من أن خوف الإمام يدعوهم إلى التمسّك بالطاعة والامتناع عن القبائح، وهذا يقتضي أن يجوز من جهة[٣٤] العقل أن يكون لطفًا، لكنه لا يمكن أن يقطع عليه لذلك، بل يفتقر إلى دليل زائد لتجويز أن يكون فيه وجه مفسدة. ويبيّن هذا أن إثابة المكلّف ومعاقبته عقيب الطاعة والمعصية يكون معه أبعد من المعصية وأقرب إلى الطاعة، ثم لا يكون لطفًا له لما جاز أن يكون مع هذا الوجه مقرّبًا من الإلجاء إلى فعل الطاعة واجتناب المعصية، فكذلك لا يمتنع أن يكون خوف الإمام مع ما ذكرتم فيه من الوجوب مقرّبًا من الإلجاء، فيخرج من كونه لطفًا. ولأن الناس مع غيبة الإمام وضعفه على قولهم يحسن تكليفهم، فلو كان الإمام لطفًا لقبُح تكليفهم إلا مع ظهوره وقوّته. ولأن الإمام مكلّف كغيره، فينبغي أن يحتاج إلى إمام آخر فيؤدّي إلى ما لا نهاية له.

وأما كون الإمام تمكينًا فمعلوم أنه ليس بقدرة ولا آلة ولا كمال عقل، فيكون تمكينًا لهم. وأما كونه دلالة لهم إما[٣٥] في العقليات أو الشرعيات فباطل، لأن كمال

---

٢٤ وجوبها: وجوبهما، ج.
٢٥ جهة: وجه، ب.
٢٦ جهة وجوب في العقل ... جهة وجوب: –، ج.
٢٧ جهة وجوب فيه: فيه جهة وجوب، ب.
٢٨ بالدين أو الدنيا أما الدين فنحو: بالدنيا والدين اما الدين فيجوز، ج.
٢٩ اجتلاب: اختلاف، ا ج.
٣٠ وإقامته المعروف: وإقامة المعروف، ب؛ واقامته الحروب، ج.
٣١ طاعته: طاعة، ب.
٣٢ يتعلق: تعلق، ب.
٣٣ بإثابته: بإثابة، ج.
٣٤ جهة: + (حاشية) وجه، ج.
٣٥ إما: –، ا ب.

العقل والنظر في الأدلّة ومفاوضة العلماء كافٍ في العلم بالعقليات[٣٦]، وأما الشرعيات فنقلها بالتواتر والكتاب والسنة والاجتهاد كافٍ في العلم بها.

وأما الدنيا فاجتلاب[٣٧] منافعها غير واجب، وأما دفع مضارّها فهو الذي ذكرناه دلالةً على وجوبها، وقد دفعوا ذلك بالوجه الذي[٣٨] حكيناه طعنًا منهم فيه، والجواب ما تقدّم.

وأما ما يذكره بعض الإمامية من أنه يحتاج إليه ليعرّف الناس الأغذية والسموم، أو ليعرّفهم[٣٩] اللغات إلى غير ذلك، فهو بعيد، لأن الناس باعتيادهم الأطعمة المُغْذية والمشارب المُرْوية مستغنون[٤٠] عمّن يعرّفهم ما يغذيهم ويرويهم[٤١]، ولهذا امتدّ الزمان بهم من دون أن يروا إمامًا يعرّفهم ذلك أو ينقل ذلك[٤٢] إليهم من إمام، يعيشون[٤٣] ويأكلون ويشربون ولا يفتقرون في ذلك إلى إمام، وكذلك يتعلّمون[٤٤] اللغات من آبائهم وغيرهم، وكذلك آباؤهم، ولا حاجة بهم إلى الإمام. قالوا: وإنما قلنا أن ما ليس له جهة وجوب في العقل فليس بواجب لأنه لو لم يكن له جهة وجوب لم يكن بأن يجب أولى من أن لا يجب، ولم يكن بأن[٤٥] يجب هو أولى من أن يجب غيره.

وأما[٤٦] أنه يدلّ على وجوبها السمع فيمكن أن يحتجّ لذلك بالإجماع، فإن المختلفين في طريق وجوبها[٤٧] متّفقون على القول بوجوبها سمعًا، وقد[٤٨] احتجّوا لذلك بقوله تعالى ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (٥ المائدة ٣٨) قالوا: فأمر تعالى بقطع السارق أمرًا عامًّا. فقد يقال: قطع يد السارق، إذا باشر قطعها، ويقال ذلك إذا توصّل إلى أن تُقطع يده، والأوّل ليس بمراد لأنه لا يمكن اجتماع الناس على قطعها، فثبت الثاني، وفي وجوب التوصّل إلى قطعها وجوب نصب من يأمر بقطعها لإجماع الأمّة على أن الحدود لا يقيمها غير الإمام أو المولّى من جهته، فصحّ دلالة السمع على وجوب نصب الإمام.

---

٣٦ كاف في العلم بالعقليات: كان في العقليات، ج.
٣٧ الدنيا فاجتلاب: الدنيا فاختلاف، ب.
٣٨ الذي: +تقدم، ج.
٣٩ ليعرف الناس الأغذية والسموم أو ليعرفهم: لتعريف الناس الاغذية والسموم ولتعريفهم، ب.
٤٠ مستغنون: يستغنون، ج.
٤١ ما يغذيهم ويرويهم: ذلك، ا ب؛ ويغذيهم ويرويهم، ج.
٤٢ أو ينقل ذلك: وينقل ذلك، ا؛ أو ينقل، ج.
٤٣ يعيشون: −، ب.
٤٤ يتعلمون: فيعلمون، ا.
٤٥ ولم يكن بأن: أو، ج.
٤٦ وأما: + الذين هم، ا ب.
٤٧ أنه يدل ... وجوبها: −، ا.
٤٨ وقد: فقد، ا ب.

## باب في ذكر الغرض بالإمامة وشروطها

أما الغرض بها فهو أن يسوس الدين والدنيا[٤٩] ويُرشد الضالّ ويفتي المستفتي ويفصل بين الخصوم ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحمي البيضة ويجاهد العدوّ ويكفّ[٥٠] الظَلَمة عن الظلم ويقيم الحدود ويجبي الفيء ويضعه في مستحقّه. وأجمعت الأمّة على أن الإمام يراد لهذا. وزادت الإمامية فيه: ويؤدّي شرع النبيّ عليه السلام إلى الناس. وسنتكلّم عليهم فيه إن شاء الله تعالى.

وأما شروطها فعلى ضربين، أحدهما يجب لأن الغرض[٥١] لا يتمّ من دونها، والثاني لا يعلم إلا سمعًا. أما الأوّل فهو أن يكون عالمًا بالأصول والفروع مجتهدًا فيهما ليكون متمكّنًا[٥٢] من إرشاد الضالّ وحلّ الشُّبه وفتوى المستفتي. ومنها أن يكون ذا رأي ليدبّر[٥٣] السلم والحرب، وأن يكون شجاعًا فلا يجبن عند لقاء[٥٤] العدوّ وعن إقامة الحدود والقيام في الصفّ. ومنها أن يكون عدلاً في الظاهر لأنه متى كان ظاهر الفسق لم يؤمن منه الحيف في الأحكام وإهمال الحدود واستصفاء[٥٥] الفيء لنفسه ووضعه في غير مستحقّه. ثم هذه الشروط لا تتمّ إلا إذا كان أيضًا[٥٦] ذَكَرًا حرًّا بالغًا عاقلاً، لأن الظاهر من الإناث أنها لا تفي بما تقدّم من الشروط ولا هيبة لهن كهيبة الرجال، وأما العبيد فتزدريهم النفوس ولا يُهابون، ومن يهاب منهم فذلك لهيبة سيّده. وأما الصبي فهو دون الإناث والعبيد[٥٧]، وكمال العقل أصل للشروط المتقدّمة.

وأما الضرب الثاني فهو[٥٨] كون الإمام من قريش، فقد شرطه أبو علي وأبو هاشم، وحكى الجاحظ عن جلّ أصحابنا أن ذلك ليس بشرط، وهو مذهب الخوارج. واحتجّ من شرط ذلك بما رواه أبو بكر رضي الله عنه[٥٩] عن النبيّ عليه السلام أنه قال: الولاة من قريش ما أطاعوا الله تعالى، وقال عليه السلام[٦٠]: الأئمّة من قريش. ووجه

---

٤٩ بها فهو يسوس الدين والدنيا: فهو ان يسوس الدنيا، ا؛ فهو ان يسوس الدين والدنيا، ج.
٥٠ ويكفّ: ويكشف، ج.
٥١ الغرض: + بها، ا.
٥٢ ليكون متمكّنًا: ليتمكن، ا ب.
٥٣ ليدبر: ليتربد، ج.
٥٤ لقاء: قتال، ج.
٥٥ واستصفاء: والاستقضاء، ا ب.
٥٦ إلا إذا كان أيضًا: أيضًا إلا اذا كان، ا ب.
٥٧ والعبيد: والعبد، ج.
٥٨ الضرب الثاني فهو: الشرط الثالث هو، ا؛ الضرب الثاني هو، ب.
٥٩ ذلك بما رواه أبو بكر رضي الله عنه: ذلك بما رواه ابو بكر، ا ب؛ بما رواه ابو بكر رضي الله عنه، ج.
٦٠ أنه قال ... السلام: —، ب.

القول الثاني أن الإمام يراد لما ذكرناه، وذلك يتمّ في[61] الإمام من دون اعتبار النسب. فأما كون الإمام من قبيلة مخصوصة من قريش كقول الإمامية أنها بعد الحسين في أعيان مخصوصين من ولده، وكقول بعض الزيدية أنها في الفاطميين خاصّة[62]، وكقول الروندية أنها في العباسيين خاصّة[63] فهي أقوال متدافعة لم تدلّ عليها دلالة.

فأما كون الإمام أفضل أهل زمانه فقد شرطته الإمامية، ولم يشرطه البغداديون من أصحابنا[64]، وهو مذهب الزيدية الصالحية. وقال أبو علي وأبو هاشم: لا يجوز عقد الإمامة للمفضول إلا أن يكون في الفاضل علّة. وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله[65]: إذا استوى الاثنان في النسك[66] والعلم وجودة السياسة فالعقد لأحدهما كالعقد للآخر، فأما إذا كان أحدهما ذا نسك إلا أنه لا بصر له بالسياسة فالعقد له غير جائز. فأما إذا كانا متساويين[67] في العدالة والعلم بالسياسة والنسك، غير أن أحدهما أنسك من الآخر والآخر أجود سياسةً، فالعقد[68] لأجودهما سياسةً أولى، لأن حاجة الناس إلى جودة السياسة أشدّ من حاجتهم إلى النسك. وهذا عقد مذهب من غير[69] دلالة، لأن المطلوب ما هو الغرض بالإمامة، فمتى كان في أحدهما أوجد من الآخر[70] كان أولى، ومتى لم يوجد في أحدهما كان العقد له اتّباعًا للهوى دون النصح للأمّة، فيكون العقد له باطلاً.

واحتجّ البغداديون بإجماع الصحابة. روي أن أبا بكر قال على المنبر: ولِيتُكم ولستُ بخيركم، ولم ينكر إمامته لذلك أحد. وقال عمر لأبي عبيدة يوم السقيفة: امدد يدك أبايعك، وكان عمر أفضل منه. وجعل عمر الأمر[71] شورى في ستّة لم يكونوا متساويين[72] في الفضل. وأجابوهم بأن أبا عبيدة خالف عمر فقال: ما لك فهّة في الإسلام غيرها، أتقول هذا وأبو بكر حاضر؟ فلم يصحّ ادّعاء الإجماع على ذلك.

---

٦١ يتم في: في، ا ب؛ يتم، ج.
٦٢ الفاطميين خاصة: الفاطميين، ب؛ الفاطمين خاصة، ج.
٦٣ العباسيين خاصة: العباسين خاصة، ا ب؛ العباسيين، ج.
٦٤ يشرطه البغداديون من أصحابنا: يشترطه البغديون من شيوخنا، ا ب.
٦٥ الشيخ أبو الحسين رحمه الله: الشيخ أبو الحسين، ا ب؛ أبو الحسين رحمه الله، ج.
٦٦ استوى الاثنان في النسك: استويا الاثنان في النسك، ا؛ استوى الاثنان في النسب، ج.
٦٧ متساويين: متساوين، ا.
٦٨ فالعقد: والعقد، ج.
٦٩ من غير: بغير، ا ب.
٧٠ أوجد من الآخر: أوجد، ا؛ أجود من الآخر، ج.
٧١ الأمر: + من، ب.
٧٢ متساويين: متساوين، ا.

وأما قول أبي بكر فقد روي عن الحسن أنه قال: لقد علم أنه خيرهم، ولكن المؤمن يهضم نفسه. وأما جعل عمر الأمر شورى بين ستة فقيل: إنه رأي عمر وحده، وقوله وحده ليس بحجّة.

## فصل

فأما عصمة الإمام فقد شرطها الإمامية، ولم يشترطها غيرهم. وعصمة الإمام هو أن يكون له من الله تعالى ألطاف[٧٣] يمتنع عندها من ارتكاب كبيرة. واحتجّ أصحابنا لذلك فقالوا: إن الإمام يراد لما يراد له القاضي والأمير، ثم لا يجب عصمتهما، فكذلك الإمام. وتعلّقوا أيضًا بإجماع الصحابة، روي أن أبا بكر قال على المنبر: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم[٧٤] كان يعصم بالوحي، وإن لي شيطانًا يعتريني، يعني الغضب، فإن استقمتُ فأعينوني، وإن زغتُ فقوّموني، ولم ينكر إمامته أحد من السلف الصالح.

واحتجّت الإمامية بأشياء، منها أنه لو لم يكن معصومًا لاحتاج إلى إمام كما احتجنا إليه لمّا لم نكن معصومين، والقول في إمامه[٧٥] كالقول فيه، وذلك يؤدّي إلى أئمّة لا نهاية لهم[٧٦]. أجاب أصحابنا عنه فقالوا: إن الإمام يحتاج إلى لطف كاحتياجنا[٧٧] إليه، لكن لطف الإمام هو الأمّة، فإنه متى ارتكب ما يوجب الحدّ أقامت الأمّة إمامًا غيره يقيم عليه الحدّ، فيصرفه العلم بذلك عن ارتكاب الكبيرة كما يصرفنا[٧٨] خوف الإمام عنه. وعلى أن هذا اللطف[٧٩] لنا إنما يتمّ بإمام ظاهر قاهر، لا مع الغيبة والاختفاء، فينبغي أن يقبح تكليف الناس الآن. وألزموهم عصمة الجيش، فإن قالوا: يحصل[٨٠] هذا اللطف لنا بإمام منبسط اليد بجيوش وأعوان أو بإمام ذي قوّة من دون أعوان، وهذا الثاني يقتضي أن[٨١] يخلقه تعالى فيقهر الناس بقوّته فيحصل[٨٢] اللطف،

٧٣ ألطاف: ألطاف، ج.
٧٤ وسلم: –، ا؛ وآله، ب.
٧٥ إمامه: إمامته، ج.
٧٦ أئمة لا نهاية لهم: ما لا نهاية له، ج.
٧٧ كاحتياجنا: كحاجتنا، ا ب.
٧٨ يصرفنا: يصرفها، ب.
٧٩ اللطف: الطف، ب.
٨٠ يحصل: ايحصل، ا.
٨١ أن: –، ج.
٨٢ بقوته فيحصل: بقوته ليحصل، ا؛ بقوة ليحصل، ب.

والأوّل يقتضي إذا انبسطت يده بجيش[83] وأعوان أن يكونوا معصومين، لأنه متى جاز عليهم الخطأ احتاجوا إلى إمام منبسط اليد بجيوش[84] وأعوان، ثم الكلام فيهم كالكلام في الجيش الأوّل، فيؤدّي إلى جيوش لا نهاية لها، فلا بدّ من عصمة الجيش، فيلزمهم عصمة الجيش.

ومنها لو لم يكن الإمام معصومًا لم يأمن أن يقيم الحدّ على غير مستحقّه وبغير أحكام الشرع. والجواب أنه يلزم مثله في القاضي والأمير، بل في[85] كل مأمور على أمر شرعي كالمؤذّن والإمام، لأنه لا يؤمن أن يؤذّن ويؤمّ على جنابة ومن غير وضوء، ولا يؤمن القصّاب أن يُطعم الناس لحمًا غير مذكّى. فإن قالوا: إن الإمام من وراء هؤلاء[86] يغيّر عليهم ما يرتكبونه[87]، قيل: وكذلك الأمّة من وراء الإمام يعزلونه ويولّون غيره. فإن قالوا: إنه يمتنع عليهم بأعوانه الظلمة، قيل لهم: فكذلك الأمير يمتنع على الإمام بأعوانه الفسقة. ولأنه قد يكون ذلك بالبعد من الإمام، فلا يشعر به، وقد يكون مما لا يُتلافى[88]، نحو أن يقتل الأمير إنسانًا أو يُبيح القاضي فرجًا حرامًا، فهب أن الإمام يقتصّ من الأمير ويستردّ الفرج الحرام، فإن الظلم الواقع لا يرتفع.

ومنها أن الأمّة قد اختلفت في أحكام شرعية لم ينطق بها الكتاب[89]، فلا بدّ من معصوم لتعرف[90] منه تلك الأحكام على صحّة، إذ خبر الواحد والقياس ليسا طريقين إلى معرفة الأحكام، والإجماع والأخبار المتواترة لا توصل إلى العلم ما لم يكن المعصوم فيهم. والجواب: إنهم بنوا هذه الشبهة على أصول غير مسلّمة، فإن القياس وخبر الواحد والإجماع طرق[91] إلى الأحكام الشرعية، وموضع الكلام عليهم في ذلك[92] هو أصول الفقه، ولا حاجة في الأخبار المتواترة إلى كون المعصوم فيهم، ولهذا يحصل لنا العلم[93] بالملوك والبلدان بأخبار الكفرة، ولو سلّمنا أن كلّ ذلك ليس بطريق للأحكام الشرعية لم يلزم منه عصمة الإمام، بل كنا نعمل فيها بما يقتضيه العقل.

---

٨٣ انبسطت يده بجيش: تبسطت يده بجيش، ا؛ انبسطت يده بجند، ب.
٨٤ بجيوش: بجند، ب.
٨٥ في: –، ب.
٨٦ هؤلاء: + لا، ب.
٨٧ يرتكبونه: يركبوه، ج.
٨٨ يتلافى: لا يتناف ، ج.
٨٩ لم ينطق بها الكتاب: ولم ينطق بها كتاب، ج.
٩٠ لتعرف: تتعرف، ج.
٩١ طرق: طريق، ا.
٩٢ عليهم في ذلك: في ذلك عليهم، ج.
٩٣ لنا العلم: العلم لنا، ا ب.

ومنها أن الناس قد عمّهم النقص[94] وجواز الخطأ، فلا بدّ من كامل معصوم[95] يجبر نقصهم وينبّههم[96] على خطائهم ويوقظهم من سهوهم وغفلتهم. والجواب: إنّما[97] الساهي والغافل فليسا بمكلّفين فيما هو ساهٍ وغافل عنه، ويزولان بالخواطر من قِبَله تعالى، فلا[98] حاجة إلى غيره. وأما الخطأ فيأمنون منه بالنظر الصحيح ومفاوضة العلماء. فإن قالوا: إنّهم لا يستدركون النظر[99] الصحيح بعقولهم، بل لا بدّ من مسدّد لهم ليستدركوا الحقّ، قيل لهم: أليس يلزمهم أن يعرفوا الإمام[100] وأنه معصوم بنظرهم الصحيح؟ فإن لم تفِ عقولهم بذلك لم يمكنهم معرفة الإمام ولا معرفة الحقّ أصلاً. ويقال لهم: إنا نجد الأمّة قد اختلفوا في مسائل أصولية وخطّأ بعضهم بعضًا، ولم نرَ إمامًا سدّدهم ولا بيّن خطأ[101] المخطئ. فإن قالوا: إنا نعلم أن فيما قالوه حقًّا[102]، إذ لو كان الكلّ خطأ لأظهر الله تعالى الإمام ليزيل الخطأ، قيل: أتعلمون على الجملة أن فيما قالوه حقًّا أو تعلمون الحقّ بعينه؟ فإن قالوا: على الجملة، قيل: فما وصل إليه من وحدهِ إلا بالنظر، فقد أمكن الوصول إلى الحقّ من دون إمام معصوم. وإن[103] قالوا: نعلمه بعينه، قيل: فما وصلتم إليه إلا بالنظر من دون تسديد معصوم، فليصل إليه بهذا الطريق كلّ مخطئ.

## باب فيما ينحلّ به عقد[104] الإمامة

ينبغي أن يقال في عقد هذا الباب أنه ينحلّ[105] بكلّ ما يزول به التمكّن من الغرض بالإمامة، نحو الجنون المطبق وكون الإمام أسيرًا[106] لا يُرجَى خلاصه. فأما ما لا[107] يزول به التمكّن من ذلك، نحو الفسق، فالفقهاء العراقيون من أصحابنا يقولون: إنه

---

٩٤ النقص: الناس، ج.
٩٥ معصوم: —، ب.
٩٦ نقصهم وينبههم: نقصهم ينبهم، ا؛ يفتقهم وينبههم، ج.
٩٧ ويوقظهم من سهوهم وغفلتهم والجواب إنما: وتقوصهم من سهوهم وغفلتهم والجواب ما، ج.
٩٨ فلا: ولا، ج.
٩٩ النظر: بالنظر، ا.
١٠٠ أن يعرفوا الإمام: مكرر في ا.
١٠١ نر إمامًا سددهم ولا بين خطأ: نرى اماما سددهم ولا بين خطأ، ا ب؛ نر اماما سددهم ولا بين خطاهم، ج.
١٠٢ حقا: حق، ا.
١٠٣ وإن: فإن، ج.
١٠٤ عقد: —، ج.
١٠٥ ينحل: يحل، ب.
١٠٦ وكون الإمام أسيرًا: وكونه أسيرًا، ا ب؛ وكون الإمام أسير، ج.
١٠٧ لا: —، ا.

ينعزل[١٠٨] بالفسق ولا يجوز عقد الإمامة للفاسق، ويأبون أن يكون من[١٠٩] مذهب أبي حنيفة رحمه الله أنه لا ينعزل بالفسق أو أن يجوز عقد الإمامة لفاسق، وهو مذهب الشافعي وأصحابه. وأصحابنا الخراسانيون وأهل ما وراء[١١٠] النهر يجوّزون عقد الإمامة للفاسق وأنه لا ينعزل بالفسق. وسمعت من يحكي من كتب محمد رحمه الله أن في هذه المسألة روايتين عنه، ذكر في كتاب السِّيَر الكبير أنه ينعزل بالفسق، وذكر في كتاب الحدود أنه لا ينعزل[١١١] به.

واحتجّ أبو بكر الرازي رحمه الله في أحكام القرآن للقول الأوّل[١١٢] بأنه لا يجوز إمامة الفاسق[١١٣] بقوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (٢ البقرة ١٢٤) والاستدلال بالآية أنه لمّا أخبر بأنه[١١٤] جاعله للناس إمامًا، أي يأمر أن يجعلوه قدوةً لهم في دينه تعالى، لأن الإمام هو الذي يؤتمّ به ويقتدى به، والأنبياء عليهم السلام قدوة لأممهم، ثم خلفاؤهم أئمّة[١١٥] يجب الاقتداء بهم، ثم الأمراء والقضاة والفقهاء المفتون[١١٦] أئمّة، والذي يتقدّم الجماعة في الصلاة إمام لهم، فعند هذا[١١٧] الإخبار سأل إبراهيم ربّه: هل يجعل من ذريته أئمّة؟ أو سأله أن يجعل من ذرّيته أئمّة، فأجابه تعالى بقوله ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ أي لا ينال أمري الظالمين، لأن عهد الله هو أمره. قال الله[١١٨] تعالى ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَلَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ... وَأَنِ اعْبُدُونِي﴾ (٣٦ يس ٦٠-٦١) وقال تعالى ﴿وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ الآية (٢ البقرة ١٢٥).

ثم لا يخلو إما أن يعني بقوله: لا ينال أمره الظالمين، أنه لا يأمرهم بعبادته[١١٩]، أو يعني أنهم لا ينالون أمره بأن يُقتدى بهم في الدين وما أودعه إياهم من أمر[١٢٠] دينه الذي

---

١٠٨ ينعزل: يعزل، ج.

١٠٩ من: –، ا.

١١٠ وراء: ورد، ج.

١١١ بالفسق ... ينعزل: –، ج.

١١٢ الأول: –، ا.

١١٣ للقول ... الفاسق: –، ج.

١١٤ أخبر بأنه: أخبر أنه، ا؛ أخبره أنه، ب.

١١٥ أئمة: الأئمة، ج.

١١٦ المفتون: والمفتون، ب.

١١٧ إمام لهم فعند هذا: اماما لهم فهذا عند هذا، ا؛ امام لهم فعند هذه، ج.

١١٨ الله: –، ا ب.

١١٩ بعبادته: بعبادة، ا ب.

١٢٠ أمر: امور، ج.

أجاز قولهم فيه وأمر الناس أن يقبلوه منهم. فإذا لم يكن الأوّل مرادًا ثبت[١٢١] أن المراد هو الثاني، فلا يجوز أن يكون الفاسق نبيًّا ولا خليفةً له ولا أميرًا ولا قاضيًا ولا مفتيًا ولا محدّثًا عن النبيّ صلى الله عليه[١٢٢] بخبر ولا إمامًا في صلاة، لأن الإمامة تشتمل هذه المعاني، فتحمل على الكلّ[١٢٣] إذ ليس البعض أولى من البعض، فصحّ أن الفاسق لا يُقبَل قوله في الدين ولا شهادته، ولا تنفذ فتياه ولا ينفذ حكمه، ولا يقدَّم للإمامة في الصلاة، وإن كان، لو قُدِّم فاقتدى به أحدٌ، كانت صلاته ماضيةً.

ويمكن أن يحتجّ لهذا[١٢٤] القول من جهة المعنى فيقال: إن الاختيار هو الطريق الذي[١٢٥] تثبت به إمامة الإمام، وينبغي لمن يتولّى[١٢٦] اختيار إمام الناس أن يقصد به النصح للمسلمين ولا يميل للهوى، ويختار[١٢٧] من يرتضيه الناس كلّهم إمامًا لهم، إذ هذا الذي يختاره[١٢٨] للمسلمين ينوب عن المسلمين في اختيارهم من يرضونه قائمًا[١٢٩] مقام أنفسهم في إصلاح[١٣٠] دينهم ودنياهم، ومعلوم أنهم لا يرضون وكيلاً لهم لا يأمنون منه إفساد دينهم ودنياهم عليهم، فيضع حقوقهم في غير مواضعها أو يستأثر بها ويضيّع حدود الله تعالى[١٣١]، فمتى اختار من لا يؤمن منه ذلك ظهر أنه مال[١٣٢] للهوى ولم يقصد نصحهم، فلا ينفذ عليهم ما لا يرتضونه[١٣٣] من تصرّفه، ولا فرق في هذه الدلالة بين من يختار مَن هذه حاله ابتداءً في أنه لا ينفذ وبين أن يصحّ العقد له ثم يفسق، لأن الأمّة لا يرضون[١٣٤] بدوام إمامته وكونه نائبًا ووكيلاً[١٣٥] لهم في إقامة ما لا يأمنون فيه ما ذكرناه، فبطل إمامته[١٣٦].

١٢١ ثبت: يثبت، ا.
١٢٢ صلى الله عليه: عليه السلام، ا ب.
١٢٣ المعاني فتحمل على الكل: متحمل على كل، ج.
١٢٤ لهذا: بهذا، ا ب.
١٢٥ الذي: التي، ا.
١٢٦ يتولى: يتول، ب.
١٢٧ ويختار: يختار، ب.
١٢٨ لهم إذ هذا الذي يختاره: هم اذ هذا لاذي يختار، ج.
١٢٩ يرضونه قائمًا: يرتضونه قائمًا، ا؛ يرضونه قاما، ب.
١٣٠ إصلاح: صلاح، ج.
١٣١ ويضيع حدود الله تعالى: يضيع حدود الله تعالى، ا؛ ويضيع حدود الله، ج.
١٣٢ ذلك ظهر أنه مال: ذلك ظهر انه ينال في، ا؛ انه ينال في، ج.
١٣٣ يرتضونه: يرضونه، ا.
١٣٤ يرضون: يرتضون، ب.
١٣٥ ووكيلا: وكيلا، ج.
١٣٦ فبطل إمامته: فتبطل إمامته، ا؛ + من إقامة، ج.

واحتجّ من أجاز إمامة الفاسق بما هذا معناه، وهو أنه وُجد سبب الولاية[١٣٧] في حقّ من هو أهل لها، فيجب[١٣٨] أن تنفذ، كتوكيل الفاسق ووصايته. أما السبب فهو العقد له واختياره للإمامة أو القضاء. فأما[١٣٩] كونه أهلاً فلأنه متمكّن من إقامة ما هو الغرض في الإمامة على وجهه، ولأنه وليّ نفسه على الإطلاق بدليل أنه تنفذ تصرّفاته لنفسه، فثبتت له الولاية، وإنما تختلف محالّ[١٤٠] الولاية بحسب الأسباب، فأما نفس الولاية فلا تختلف، وكذلك[١٤١] هو أهل للشهادة لأنها ولاية على الغير. ألا ترى أنها تنفيذ[١٤٢] للقول على الغير، فمتى وجد السبب، وهو الإشهاد، صحّت شهادته؟ ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إن النكاح ينعقد بشهادة[١٤٣] الفاسق، فإذا اجتهد القاضي، فغلب على ظنّه صدقه في الشهادة فقبلها، صحّ قبوله لها[١٤٤].

والجواب: إن الأهلية على الوجه الذي فسّرتموه مسلّم، ولكن لم قلتم: إنه[١٤٥] لا يُعتبر مع هذه الأهلية العدالة[١٤٦] ليؤمن على دين الله تعالى في إقامة مصالح المسلمين، كما يُعتبر[١٤٧] مع هذه الأهلية إسلامه، وإن كان لا تأثير لها في التمكّن من تنفيذ الأحكام، وإنما يؤتمن[١٤٨] عنده عليها؟ وأما تصرّفات الفاسق لنفسه فإنه معدِّل عليها لأنه غير متّهم على نفسه، وليس كذلك تصرّفه على الغير، لأنه لا بدّ من أن يؤتمن[١٤٩] عليه، فلا بدّ من العدالة. وأما انعقاد النكاح بشهادة الفاسق فلا يدلّ على[١٥٠] أن أبا حنيفة رحمة الله عليه يرى ولايته، لأن الغرض بها هو انعقاد النكاح ليفارق بذلك[١٥١] أسباب السفاح، ولهذا ينعقد شهود ذوي الأضغان، ثم يجوز أن يثبت في مجلس الحكم[١٥٢] من بعد التسامع[١٥٣] وكذلك اجتهاد الحاكم في شهادة الفاسق، وقبوله إذا

---

١٣٧ الولاية: + فيه، ج.
١٣٨ في حق من هو أهل لها فيجب: فيمن هو اهل لها فوجب، ا؛ في حق من هو اهل لها فوجب، ب.
١٣٩ أو القضاء فأما: او القضاء أو، ا؛ والقضاء فأما، ب.
١٤٠ محال: بحال، ج.
١٤١ وكذلك: + هذا، ا ب.
١٤٢ تنفيذ: ينفذ، ج.
١٤٣ بشهادة: بنكاح، ج.
١٤٤ قبوله لها: قبولها، ج.
١٤٥ إنه: -، ا ب.
١٤٦ هذه الأهلية العدالة: ذلك العدالة، ا؛ ذلك العدالة + (حاشية) مع هذه الأهلية، ب؛ هذه الأهلية، ج.
١٤٧ في إقامة مصالح المسلمين كما يعتبر: واقامة مصالح المسلمين كما يعتبره، ج.
١٤٨ التمكن من تنفيذ الأحكام وإنما يؤتمن: تكمن من تنفيذ الاحكام وانما يؤمن، ج.
١٤٩ يؤتمن: يؤمن، ا.
١٥٠ على: -، ا.
١٥١ بذلك: بها، ج.
١٥٢ يثبت في مجلس الحكم: ثبت في مجلس الحاكم، ج.

واحتجّ من أجاز إمامة الفاسق بما هذا معناه، وهو أنه وُجد سبب الولاية[١٣٧] في حقّ من هو أهل لها، فيجب[١٣٨] أن تنفذ، كتوكيل الفاسق ووصايته. أما السبب فهو العقد له واختياره للإمامة أو القضاء. فأما[١٣٩] كونه أهلاً فلأنه متمكّن من إقامة ما هو الغرض في الإمامة على وجهه، ولأنه وليّ نفسه على الإطلاق بدليل أنه تنفذ تصرّفاته لنفسه، فثبتت له الولاية، وإنما تختلف محالّ[١٤٠] الولاية بحسب الأسباب، فأما نفس الولاية فلا تختلف، وكذلك[١٤١] هو أهل للشهادة لأنها ولاية على الغير. ألا ترى أنها تنفيذ[١٤٢] للقول على الغير، فمتى وجد السبب، وهو الإشهاد، صحّت شهادته؟ ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إن النكاح ينعقد بشهادة[١٤٣] الفاسق، فإذا اجتهد القاضي، فغلب على ظنّه صدقه في الشهادة فقبلها، صحّ قبوله لها[١٤٤].

والجواب: إن الأهلية على الوجه الذي فسّرتموه مسلّم، ولكن لم قلتم: إنه[١٤٥] لا يُعتبر مع هذه الأهلية العدالة[١٤٦] ليؤمن على دين الله تعالى في إقامة مصالح المسلمين، كما يُعتبر[١٤٧] مع هذه الأهلية إسلامه، وإن كان لا تأثير لها في التمكّن من تنفيذ الأحكام، وإنما يؤتمن[١٤٨] عنده عليها؟ وأما تصرّفات الفاسق لنفسه فإنه معدَّل عليها لأنه غير متّهم على نفسه، وليس كذلك تصرّفه على الغير، لأنه لا بدّ من أن يؤتمن[١٤٩] عليه، فلا بدّ من العدالة. وأما انعقاد النكاح بشهادة الفاسق فلا يدلّ على[١٥٠] أن أبا حنيفة رحمة الله عليه يرى ولايته، لأن الغرض بها هو انعقاد النكاح ليفارق بذلك[١٥١] أسباب السفاح، ولهذا ينعقد شهود ذوي الأضغان، ثم يجوز أن يثبت في مجلس الحكم[١٥٢] من بعد التسامع[١٥٣] وكذلك اجتهاد الحاكم في شهادة الفاسق، وقبوله إذا

---

١٣٧ الولاية: + فيه، ج.
١٣٨ في حق من هو أهل لها فيجب: فيمن هو اهل لها فوجب، ا؛ في حق من هو اهل لها فوجب، ب.
١٣٩ أو القضاء فأما: او القضاء أو، ا؛ والقضاء فأما، ب.
١٤٠ محال: بمحال، ج.
١٤١ وكذلك: + هذا، ا ب.
١٤٢ تنفيذ: بنفذ، ج.
١٤٣ بشهادة: بنكاح، ج.
١٤٤ قبوله لها: قبولها، ج.
١٤٥ إنه: −، ا ب.
١٤٦ هذه الأهلية العدالة: ذلك العدالة، ا؛ ذلك العدالة + (حاشية) خ هذه الأهلية، ب؛ هذه الأهلية، ج.
١٤٧ في إقامة مصالح المسلمين كما يعتبر: واقامة مصالح المسلمين كما يعتبره، ج.
١٤٨ التمكن من تنفيذ الأحكام وإذا يؤتمن: تكمن من تنفيذ الاحكام وانما يؤمن، ج.
١٤٩ يؤتمن: يؤمن، ا.
١٥٠ على: −، ا.
١٥١ بذلك: بها، ج.
١٥٢ يثبت في مجلس الحكم: ثبت في مجلس الحاكم، ج.

غلب على ظنّه صدقها لا يدلّ على أنه يرى ولايته على الغير، لأن الشهادة ليست بولاية على الغير، ولا تنفيذ حكم عليه، بل هي شرط لغلبة ظنّ الحاكم عندها، ثم يحكم بعدها بدليل شرعي قاطع، فهي[١٥٤] شرط محض، فصحّ أنه لا بدّ من العدالة لتثبت الولاية على الغير.

فأما إذا تاب عن[١٥٥] فسقه، هل يحتاج إلى تجديد العقد[١٥٦] له؟ فقد اختلفوا فيه، فقال بعضهم: لا بدّ من عقد جديد لتثبت له ولاية جديدة، وقال بعضهم: بل يعود إلى الإمامة[١٥٧] من غير عقد، لأنه بالتوبة عاد إلى الحالة التي يرتضيه عندها المسلمون إمامًا لهم، وفي تجديد العقد له مشقّة وإظهار[١٥٨] للفاحشة مع أنه منهيّ عن إظهارها.

فأما الفسق بتأويل، نحو أن يعتقد اعتقادًا باطلاً، فهو فسق لشبهة من كتاب أو سنّة، فقد اختلفوا فيه أيضًا، فقال بعضهم: إنه لا فرق بين الفسق بأفعال الجوارح أو بأفعال القلوب، إذ كلّ واحد منهما فسق، والتأويل ضمُّ جهالة إليه[١٥٩]، وقال بعضهم: بل يفارق هذا الفسق الفسق[١٦٠] بأفعال الجوارح، لأنه يُقْدِم عليه مع العلم بأنه معصية وكبيرة، فلا يؤمن منه أن يقدم على غيره، وليس كذلك الفسق بتأويل، لأنه يقدم عليه لظنّه أنه دين وطاعة، فصحّ معه أن يتحرّج عما يعلمه معصية، وعلى هذا يصحّ أن يكون إمامًا وإن[١٦١] كان من أصحاب الأهواء. فأما سائر النقائص بالبدن[١٦٢]، نحو العمى والصمم وذهاب العقل، فينبغي أن يخرّج على[١٦٣] العقد الذي ذكرناه في أوّل الباب، فيُنظر فيه، فإن كان مفوّتًا للقيام[١٦٤] بما هو الغرض بالإمامة انحلّت به إمامته، وإلا فلا.

---

١٥٣ التسامع: بالتسامع، ا ب.
١٥٤ بدليل شرعي قاطع فهي: لدليل شرعي قاطع وهي، ج.
١٥٥ عن: من، ج.
١٥٦ العقد: العهد، ا.
١٥٧ الإمامة: الإمام، ا.
١٥٨ وإظهار: اظهارا، ج.
١٥٩ إليه: –، ج.
١٦٠ الفسق: والفسق، ج.
١٦١ وإن: فإن، ج.
١٦٢ بالبدن: في البدن، ج.
١٦٣ على: عن، ج.
١٦٤ للقيام: القيم، ب.

## باب الطريق إلى ثبوت الإمامة

اتّفقوا على[١٦٥] أنه لا يصير إمامًا بنفس الصلاحية للإمامة، فلا بدّ من أمر يتجدّد ليصير به إمامًا، ثم اختلفوا في تعيين ذلك الأمر. فقالت الإمامية: ليس ذلك إلا[١٦٦] النصّ من النبيّ صلى الله عليه[١٦٧] أو النصّ من إمام الزمان. قالوا: فإذا ظهر الإمام وظهرت عليه معجزة[١٦٨] علمنا أنه المنصوص عليه. وقال شيوخنا والزيدية الصالحية وأصحاب الحديث والخوارج: إن ذلك هو إما النصّ أو الاختيار، والاختيار هو أن يختار صلحاء الأمة وعلماؤها رجلاً هو أهل للإمامة قد عرفوه وخبروه، فإنه يصير إمامًا إذا فُعل ذلك في زمان ليس فيه إمام ولا ذو عهد من إمام. وقالت[١٦٩] الزيدية غير الصالحية: إن الدعوة طريق لثبوت الإمامة أيضًا، والدعوة هو أن يباين الظلمةَ[١٧٠] رجلٌ مستجمعٌ لشرائط الإمامة، فيدعو إلى نفسه وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومجاهدة الظلمة، فإنه يصير إمامًا.

قال شيوخنا: والدلالة على أن الاختيار تثبت به الإمامة[١٧١] إجماع الصحابة، فإنهم في المواقف كلّها التي طلبوا فيها تثبيت[١٧٢] الإمامة ما اشتغلوا إلا بالاختيار، وما ذكروا إلا ترجيح رجل على غيره في أهلية الإمامة. أما[١٧٣] يوم السقيفة فقد اجتمعت فيها الأنصار ليختاروا رجلاً منهم، فجاءهم أبو بكر وعمر فقالت الأنصار: نحن أحقّ بهذا الأمر، فإن الدار دارنا، والإسلام عِزّنا، فقال لهم أبو بكر: قد[١٧٤] علمتم، معاشر الأنصار، أنّا أكرم العرب أحسابًا وأثبتها[١٧٥] أنسابًا، وإنا عترة رسول الله[١٧٦] والبيضة التي تفقّأت عنه، وإن الله تعالى بدأ بنا في كتابه[١٧٧]، وكتاب الله أحقّ ما اقتدي به، وقال: إن هذا الأمر لا يصلح إلا في هذا الحيّ من قريش لأن العرب لا تطيع غيرهم.

---

١٦٥ على: — ، ا.
١٦٦ إلا: الأمر، ج.
١٦٧ صلى الله عليه: عليه السلام، ا ب.
١٦٨ معجزة: معجزاته، ا ب.
١٦٩ وقالت: قال، ج.
١٧٠ الظلمة: الظالمين، ا ب.
١٧١ الإمامة: الإمام، ا ب.
١٧٢ فيها تثبيت: تثبت فيها، ج.
١٧٣ الإمامة أما: الامامة، ب؛ الامام اما، ج.
١٧٤ فقال لهم أبو بكر قد: فقال لهم ابو بكر فقد، ا؛ قال لهم ابو بكر قد، ج.
١٧٥ وأثبتها: واتقنها، ا؛ وأنبلها، ب.
١٧٦ الله: + عليه السلام، ا ب.
١٧٧ كتابه: + الكريم، ج.

وقال عمر: إن الله[١٧٨] وصّانا بكم ولم يوصّكم بنا، وهذا يدلّ أهل الحجا[١٧٩] منكم أن الأمر فينا. وقال لمن قال من الأنصار: منّا أمير ومنكم أمير، قال: سيفان[١٨٠] في غمد؟ إذاً لا يصلحان، وقال لأبي بكر: أنت صاحب رسول الله صلّى الله عليه[١٨١] في المواطن كلّها، شدتها ورخائها، وقال عمر: أيُّكم يطيب نفسًا أن يتقدّم قدمين قدّمهما رسول الله صلّى الله عليه[١٨٢] في الصلاة؟ فما ذكروا[١٨٣] في هذه المواقف إلا وجوهَ ترجيحٍ لمن هو أولى بالإمامة.

وأما يوم الشورى فإن عمر جعل الإمامة[١٨٤] شورى بين ستة نفر، علي عليه السلام وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقّاص وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم، وأمرهم أن يختاروا رجلاً[١٨٥] منهم فاجتمعوا للاختيار، ففوّضوا الاختيار إلى عبد الرحمن بن عوف، فجعل الأمر متردّدًا بين علي وعثمان[١٨٦]، وقال لعلي: أبايعك على كتاب الله وسنّة نبيّه[١٨٧] وسيرة الشيخين، فقال: بايعني على كتاب الله تعالى وسنّة رسوله[١٨٨] وأجتهد رأيي، فأخذ[١٨٩] بيد عثمان فقال له[١٩٠] مثل ذلك، فأنعم له، وفعل ذلك ثلاث مرّات، وكان علي عليه السلام يجيبه الجواب الأوّل وعثمان ينعم له، فبايعه. ولما قُتل عثمان اجتمع الناس على علي[١٩١] ودعوه إلى البيعة وهو يأباها ويقول[١٩٢]: دعوني والتمسوا غيري، ألا وإني[١٩٣] أسمعكم وأطوَعُكم لمن ولّيتموه. فلمّا كان اليوم الثاني صعد المنبر وقال: أيّها الناس أعن ملأ منكم؟ إن هذا الأمر أمرُكم، ليس فيه لأحد إلا ما أمرتم، فإن شئتم قعدت لكم. قالوا: نحن على ما فارقتنا

---

١٧٨ الله: + تعالى، ب.
١٧٩ وهذا يدل أهل الحجا: وذلك يدل الحي، ج.
١٨٠ قال سيفان: سفيان، ا.
١٨١ صلى الله عليه: -، ا؛ + وآله، ب.
١٨٢ عليه: + وآله، ب.
١٨٣ ذكروا: ذكروه، ج.
١٨٤ الإمامة: الأمر، ج.
١٨٥ رضي الله عنهم وأمرهم أن يختاروا رجلاً: وامرهم ان يختاروا واحدا، ا ب.
١٨٦ علي وعثمان: علي عليه السلام وبين عثمان، ا ب.
١٨٧ الله وسنة نبيه: الله تعالى ونبيه، ا ب؛ الله ورسوله، ج.
١٨٨ تعالى وسنة رسوله: وسنة رسوله، ا؛ تعالى وسنة نبيه، ج.
١٨٩ رأيي فأخذ: راي فأخذ، ب ج؛ رايي وأخذ، ا.
١٩٠ له: -، ج.
١٩١ علي: + عليه السلام، ج.
١٩٢ ويقول: وهو يقول، ج.
١٩٣ وإني: إني، ا.

بالأمس، وبايعوه. وكتب علي إلى معاوية بعد البيعة[194]: أما بعد، فإن بيعتي لزمتك بالمدينة وأنت بالشام، لأنه بايعني بالمدينة الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوا عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يردّ، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، إذا اجتمعوا على رجلٍ فسمّوه إمامًا كان لله رضاً، فإن خرج عن[195] أمرهم خارج بطعنٍ أو رغبة ردّوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه[196] على اتّباع غير سبيل المؤمنين.

فلم يذكروا في هذه المواقف غير الاختيار ولم ينكره أحد[197] منهم، فلو كان باطلاً لاجتمعوا على ترك إنكار[198] الباطل، وذلك لا يجوز على الأمّة خصوصًا عندهم، لأنه كان فيهم من لم ينكره، وهو الإمام المعصوم، فصحّ أن الاختيار طريق إلى[199] الإمامة.

فإن قالوا: إنما رضي أمير المؤمنين بالاختيار لأنه حصل به غرضُه وهو وصول الإمامة إليه، وقد كانت ثابتة له بالنصّ، ولم يحتجّ عليهم بالنصّ لأنه خاف الفتنة واختلاف الكلمة، قيل لهم: فحين وصلت إليه الإمامة وأذعن له أكثرهم لم لم[200] يذكره لهم؟ ولماذا لم يحتجّ به على معاوية لأنه أقوى[201] من احتجاجه عليه السلام بالاختيار، وهلاّ احتجّ عليه بالأمرين؟ وعلى أنّا[202] لا نوجب أن يكون قاتلهم حين بايعوا غيره، بل كان يحتجّ عليهم بالنصّ على الرفق[203]، فإن سلّموه، وإلا أمسك كما فعله أبو بكر مع الأنصار، ثم لم تظهر[204] فتنةٌ، بل سلّموا له الأمر.

فإن قالوا: إنما أيس[205] منهم لأنهم عدلوا عن[206] النصّ مع علمهم به، قيل لهم: إن علمهم به يدعوه[207] إلى الاحتجاج عليهم به، ولهذا يحتجّ الناس على غيرهم بالأمور الظاهرة[208]، فالأمر بالضدّ مما قلتم. قالوا: إنما أيس[209] لأن الإمامة كانت تحصل لهم،

---

١٩٤ البيعة: + له، ا ب.
١٩٥ عن: من، ج.
١٩٦ قاتلوه: قتلوه، ج.
١٩٧ أحد: واحد، ج.
١٩٨ إنكار: انكاره، ج.
١٩٩ إلى: —، ا ب.
٢٠٠ لم: يحتج، ج.
٢٠١ أقوى: اهوى، ج.
٢٠٢ وعلى أنا: ولأنا، ا ب.
٢٠٣ عليهم بالنص على الرفق: عليهم بالرفق على النص على الرفق، ا؛ عليهم بالرفق على النص، ب.
٢٠٤ الأنصار ثم لم تظهر فتنة: انصار ايظهر، ج.
٢٠٥ إنما أيس: أيأس، ب.
٢٠٦ عن: على، ج.
٢٠٧ لهم إن علمهم به يدعوه: ان علمهم به يدعوهم، ج.
٢٠٨ الظاهرة: الظواهر، ا؛ الظاهر، ب.

قيل لهم[٢١٠]: إنما ما حصلت لجميعهم، خصوصًا الأنصار. وكان يمكنه أن يقول: لا تجمعوا على أنفسكم أمرين، أن[٢١١] لا تحصل لكم الإمامة ومعاندة نصّ النبي عليه السلام. قالوا: إنما أيس منهم لعلمه بمحبّتهم[٢١٢] لأبي بكر. قيل لهم: وما سبب محبّتهم له[٢١٣] ولم يداهنهم في الدين؟ فأسباب المحبّة كانت في علي عليه السلام أوفر لأن محبّتهم لرسول الله[٢١٤] أشدّ وكانوا أطوع لنصّه عليه السلام من طاعتهم لأبي بكر، فكيف أيس[٢١٥] منهم؟ قالوا: إنما أيس[٢١٦] منهم لعلمه ببُغضهم له لأنه كان قتل أقاربهم. قيل لهم[٢١٧]: إنه لم يقتل من أقارب الأنصار أحدًا[٢١٨]، فكان ينبغي أن لا يخاف منهم، والمهاجرون[٢١٩] قتلوا أقاربهم في سبيل الله، فكيف ينقمون على من قتل[٢٢٠] أقاربهم في سبيل الله؟ وهلاّ احتجّ به على معاوية وقومه بعد ما صار الأمر إليه ولم يكن منهم على[٢٢١] تقيّة؟

ومما يدلّ على أن الاختيار طريق الإمامة ما قدّمنا من أن الإمامة تجب لدفع الضرر عن النفس، ووجوب دفع الضرر لا يقف على النصّ، بل على غلبة الظنّ أنه يندفع بتولية واحد. ألا ترى أن[٢٢٢] قومًا، لو أحاط بهم عدوّ وغلب على ظنّهم أنهم إن ولّوا واحدًا منهم سلموا من العدوّ، فإنه يلزمهم ذلك؟ وقد فعل أصحاب رسول الله صلّى الله عليه[٢٢٣] يوم مؤتة مثله، فإنهم أمّروا خالدًا حين استشهد مَن أمّره رسول الله صلى الله عليه، ولم ينكر عليهم ذلك[٢٢٤] عليه السلام.

واحتجّ المخالف بأشياء، منها أن الإمام يجب أن يكون معصومًا ولا يمكن أن يعرف فيختار[٢٢٥]، فلا بدّ من نصّ. والجواب أنّا بيّنّا أن عصمة الإمام ليست بشرط،

---

٢٠٩ أيس: ايامي، ب.
٢١٠ لهم: له، ج.
٢١١ أن: -، ب.
٢١٢ أي منهم لعلمه بمحبتهم: أياس منه لحبهم، ب.
٢١٣ محبتهم له: محبته لهم، ب؛ محبته، ج.
٢١٤ الله: + صلى الله عليه وآله، ب.
٢١٥ أيس: أياس، ب.
٢١٦ أيس: أياس، ب.
٢١٧ لهم: له، ا ج.
٢١٨ أحدًا: احد، ا.
٢١٩ والمهاجرون: والمهاجرين، ج.
٢٢٠ ينقمون على من قتل: يحدون على من قتل، ا؛ ينقمون على من قتل من، ب.
٢٢١ على: مكرر في ج.
٢٢٢ واحد ألا ترى أن: واحد الاترى، ا؛ احد الا ترى ان، ب.
٢٢٣ عليه: + وآله، ب.
٢٢٤ ولم ينكر عليهم ذلك: ولم ينكره عليهم، ا؛ وآله ولم ينكر عليهم، ب.
٢٢٥ فيختار: ليختار، ا ب.

ولو كانت شرطًا لم يمتنع أن يكون في الزمان رجلان نصّ النبيّ صلى الله عليه[٢٢٦] على صلاحيتهما للأمّة وفوّض[٢٢٧] إلينا اختيار أحدهما لها[٢٢٨].

ومنها أن الإمام يجب أن يكون أفضل أهل زمانه علماً وورعًا وزهدًا وسياسةً، وذلك مما لا يُستدرَك بالاختيار. والجواب أن العلم بذلك ليس بشرط أيضًا، وعلى أنه لا يمتنع أن نظنّ في واحدٍ الفضل والعلم والسياسة فنوليه بالاختيار كما يظنّ ذلك الإمام فيمن يختاره للإمارة[٢٢٩] والقضاء فيوليه، وإن جوّز في باطنه أن يكون بخلاف[٢٣٠] ذلك.

ومنها أن من نختاره للإمامة لا يملك التصرّف في أمور المسلمين، فكيف يملّكه[٢٣١] غيرَه؟ والجواب أنه لا يمتنع ذلك. ألا ترى أن الوليّ لا يملك الاستمتاع بالمرأة، ثم يصحّ منه أن يملّكه[٢٣٢] غيره؟

ومنها أن القول بالاختيار يؤدّي إلى الهرج، لأن[٢٣٣] الإمام متى توفّي لم يكن أهل بلد بأن يختاروا رجلاً للإمامة أولى[٢٣٤] من أهل بلد آخر، ومتى اختاروا رجلين لم يكن العقد لأحدهما أولى من العقد للآخر، فتقع الفتنة. والجواب: هلاّ كان الأمر في ذلك كعقد الوليّين على امرأة بأن زوّجها هذا من كفء وزوّجها الآخر من مثله في الكفاءة، فإنه متى سبق عقد أحدهما كان العقد الآخر باطلاً، وإن وقعا معًا[٢٣٥] بطلا ووجب استئناف العقد، فكذلك[٢٣٦] هذا. وقيل: إنه يقرع بينهما، فمتى أبى أحدهما[٢٣٧] ونازع أُتي من قِبَل نفسه. وأيضًا فالأمر فيما قالوه مبنيّ على العادة، والعادة جارية بأن أهل الحلّ والعقد والمؤهّلين للإمامة يكونون في مستقرّ الإمام[٢٣٨] والعلم بموته يسبق

---

٢٢٦ صلى الله عليه: عليه السلام، ا؛ –، ب.
٢٢٧ وفوض: ويفوض، ا ب.
٢٢٨ لها: –، ب.
٢٢٩ للإمارة: للإمامة، ا.
٢٣٠ بخلاف: مخالف، ب.
٢٣١ يملكه: يملكها، ا ب؛ يمكنها، ج.
٢٣٢ بالمرأة ثم يصح منه أن يملكه: بالامرأة ثم يصح منه ان يملك، ج.
٢٣٣ لأن: –، ب.
٢٣٤ أولى: بأولى، ا ب.
٢٣٥ معًا: مع، ج.
٢٣٦ ووجب استئناف العقد فكذلك: ووجوب استئناف العقد فكذلك، ب؛ ووجب استئناف العقد كذلك، ج.
٢٣٧ أحدهما: + أيضا، ب ج.
٢٣٨ الإمام: للإمام، ا.

إليهم على علم غيرهم، فلا يؤدّي الأمر إلى ما قالوه. وينبغي أن لا يتنازع[٢٣٩] أهل الحلّ والعقد وأن يقصدوا النصح للأمّة[٢٤٠]، ومتى لم يفعلوا أُتوا من قبل أنفسهم.

ومنها أن تفويض عقد الإمامة إلى الاختيار يؤدّي إلى الهرج من وجه آخر، لأن الناس مختلفو المذاهب[٢٤١] في الدين وكلّ فرقة منهم تودّ أن يكون الإمام منها، فيسعى كلّ صاحب مذهب في أن يختار إمامًا يذهب إلى[٢٤٢] مذهبه، فتقع الفتنة. والجواب أن هذه الشبهة تلزمهم مع قولهم بالنصّ، لأن المختلفين مع النصّ يودّون أن يكون الإمام من جملة أهل نحلتهم[٢٤٣]، فيدعوهم ذلك إلى تكذيب النصّ على من ليس من أهل نحلتهم[٢٤٤] أو تأويله أو دعوى نصٍّ موضوعٍ إلى واحد من أهل نحلته، فتقع الفتنة. وعلى أن الإمامية مختلفو المذاهب فيما وراء[٢٤٥] القول بالنصّ، و لم يقعوا لذلك في هرج، فكذلك القائلون بالاختيار. وقال أصحابنا: إن هذه الشبهة مبنيّة على أن أهل الحلّ والعقد يكونون في زمان واحد مختلفي[٢٤٦] المذاهب، وهم متساوون في القوّة، ولسنا نعلم ذلك في زمن من[٢٤٧] الأزمنة، أما بعد وفاته عليه السلام فلم يكونوا مختلفي المذاهب، وبعد ما حدثت الاختلافات فالأعصار[٢٤٨] منقسمة، فمنها أعصار مات فيها الإمام وشيعته هم المستظهرون لا يقاومهم غيرهم، فليس اختيارهم لمن يختارونه يؤدّي إلى الهرج، ومنها أعصار لم يتمكّن[٢٤٩] أهل الحلّ والعقد فيها من اختيار إمام، فالشبهة زائلة عنهم.

ومنها أنه، لو جاز أن تثبت الإمامة بالاختيار لجاز أن تثبت النبوّة بالاختيار، ولجاز أن تنحلّ[٢٥٠] الإمامة بالاختيار. والجواب: أما الأوّل فإنهم جمعوا بين النبوّة والإمامة بغير علّة، والفرق بينهما أن النبيّ توجد منه الشريعة، فلا بدّ من أن تثبت نبوّته بطريق يؤمن الخطأ عليه والتغيير والكتمان، وليس كذلك الإمام لأنه يراد لما يراد له الأمير

---

٢٣٩ يتنازع: يتازع، ب.
٢٤٠ للأمّة: —، ج.
٢٤١ المذاهب: المذاهب، ج.
٢٤٢ إلى: —، ا ب.
٢٤٣ نحلتهم: نحلته، ا ب ج.
٢٤٤ نحلتهم: نحلته، ا ب ج.
٢٤٥ وراء: روا، ج.
٢٤٦ مختلفي: مختلفوا، ج.
٢٤٧ ذلك في زمن من: في زمن، ج.
٢٤٨ فالأعصار: والأعصار، ا ب.
٢٤٩ أعصار لم يتمكن: اعصار لم يمكن، ب؛ اعصار لم يتمكن، ج.
٢٥٠ تنحل: تحل، ج.

والقاضي ومن يستعان به في الدين، فيُختار مع الظنّ لصلاحه. وإنما لم تنحلّ الإمامة بالاختيار لمنع دليل شرعي منه، وهو إجماع الصحابة رضي الله عنهم[٢٥١]، فإنهم أجمعوا على المنع من خلع الإمام بعد توليته، كما في أيّام عثمان، فإنهم كانوا على فريقتين، إحداهما[٢٥٢] كانت تقول: إنه أحدث ما يستحقّ به الخلع، والثانية تقول: إنه لم يحدث ذلك، فلا يخلع. ويقال لهم: هلاّ كان الأمر في ذلك كعقد الولي على المرأة[٢٥٣]، يملكه ولا يملك فسخه؟

ومنها، لو ملك جماعة الأمّة أن يولّوا إمامًا لكان خليفة لهم على أنفسهم، والإنسان لا يملك أن يستخلف على نفسه، كما أنه[٢٥٤] ليس له أن يحكم على نفسه[٢٥٥]. والجواب أنّا نقول: إن اختيارهم شرط لتولية الله عليهم الإمام[٢٥٦]، كما أن المجتهد إذا اجتهد وعمل باجتهاده فإنه[٢٥٧] يكون عاملاً بحكم الله تعالى، لا بحكم نفسه.

ومنها، كيف يجوز مع عظم شأن الإمامة أن[٢٥٨] لا يتولاّه عليه السلام بنفسه ويفوّضه إلى غيره، وقد أوجب على المكلّف الوصية وندبه أن يتولّى ذلك بنفسه، وهذا يبطل الاختيار. والجواب أنه لا يمتنع أن تكون المصلحة في ذلك، وإنما ندب إلى الوصيّة من كان عليه دَين أو له طفل، فأما سائر الأمور الدينية فلم يرد الشرع فيها بالوصية، وقد ورد[٢٥٩] عنه عليه السلام ما ينبئ عن المصلحة في أن لم يستخلف. روى نصر بن مزاحم في كتاب الجمل بإسناده أن[٢٦٠] أصحاب رسول الله صلى الله عليه[٢٦١] وسلم قالوا: يا رسول الله استخلف علينا ليستخلف علينا[٢٦٢] خليفتُك خليفةً، فنطيعهما حتى نلقاك ونحن على ذلك، فقال عليه السلام: أما[٢٦٣] إنّي سأخبركم بما يمنعني[٢٦٤] من أن أستخلف عليكم، [إذا استخلفت] مَن يحكم عليكم[٢٦٥] بما أنــزل الله فيجب

---

٢٥١ رضي الله عنهم: –، ا ب.
٢٥٢ إحداهما: أحدهما، ا ج.
٢٥٣ المرأة: الامرأة، ا ب.
٢٥٤ أنه: ان، ا.
٢٥٥ والإنسان ... نفسه: –، ج.
٢٥٦ لتولية الله عليهم الإمام: في تولية الله عليهم للإمام، ج.
٢٥٧ فإنه: انه، ا ب ج.
٢٥٨ أن: انه، ا ب.
٢٥٩ ورد: رووا، ا؛ رووا، ب.
٢٦٠ بإسناده أن: إلى، ج.
٢٦١ عليه: + وآله، ب.
٢٦٢ ليستخلف علينا: –، ج.
٢٦٣ أما: إنما، ج.
٢٦٤ يمنعني: يمنعي، ج.
٢٦٥ من يحكم عليكم: ليستخلف علينا، ج.

عليكم حقّه كحقّي وطاعته عليكم كطاعتي، فإذا استخلفت عليكم من لا يحكم بما أنـزل الله[٢٦٦] فإذا لقيتموني كانت لكم الحجّة عليّ.

وأما صفة الاختيار فقد قال أصحابنا: هو أن ينظر خمسة من صلحاء الأمّة وعلمائها[٢٦٧] وأهل العدالة والرأي فيمن يصلح للإمامة، فإذا اجتمع رأيهم على واحد[٢٦٨]، وعقد له واحد منهم برضا[٢٦٩] أربعة، صار إمامًا إذا لم يكن في الوقت إمام ولا ذو[٢٧٠] عقد من إمام. وإنما قالوا: إنه يجب أن يكونوا علماء، ليعلموا شرائط الإمامة ومن اجتمع فيه ذلك. وإنما قالوا: إنه يجب أن يكونوا من أهل الرأي لأن المتمايل[٢٧١] في الأمور يجب أن يكون ذا رأي وخبرة. وإنما قالوا: وأن يكونوا من أهل العدالة، ليؤمن منهم الحيف في اختيار الإمام، ويغلب على الظنّ أنهم يقصدون النصح للمسلمين، ولا يولّون فاسقًا مضيّعًا.

وإنما قالوا[٢٧٢]: إنه يجب أن يكونوا خمسة، لأن شروط الإمامة إنما عرفت بالشرع، فما ورد به الشرع وجب العمل به، والذي عمل به الصحابة يوم السقيفة ويوم[٢٧٣] الشورى كان كذلك، لأن عمر عقد لأبي بكر برضى سالم مولى أبي حُذيفة وأبي عُبيدة بن الجرّاح وبشير[٢٧٤] بن سعد وأُسَيد بن حُضير، وعقد عبد الرحمن لعثمان برضى علي عليه السلام[٢٧٥] والزبير وسعد، وحضر طلحة فرضي[٢٧٦]. وذكر الشيخ أبو الحسين أن الأولى أن الواحد، إذا كان ذا رأي وعدالة وإحسان[٢٧٧] وعلم واختار رجلاً قد اشتهر بالفضل وخصال الإمامة[٢٧٨]، أنه يصير إمامًا، وقد نصرنا هذا القول في المعتمَد وذكرنا أنه ما ذكره أصحابنا من حضور[٢٧٩] الخمسة في الموقفين كان بطريقة الاتّفاق، لا أن ذلك لاعتبار[٢٨٠] شرعي. وأما الدعوة فالصحيح أنه لا يصير إمامًا بها[٢٨١]،

---

٢٦٦ الله: + تعالى، ج.

٢٦٧ صلحاء الأمة وعلمائها: صلى الأمة وعلماؤها، ج.

٢٦٨ اجتمع رأيهم على واحد: اتفق رايهم على واحد، ا ب؛ اجتمع رايهم على واحد منهم، ج.

٢٦٩ برضا: + به، ج.

٢٧٠ ذو: ذوا، ج.

٢٧١ المتمايل: المتمايز، ا ب.

٢٧٢ قالوا: قال، ج.

٢٧٣ ويوم: يوم، ج.

٢٧٤ وبشير: وبشر، ج.

٢٧٥ لعثمان برضى علي عليه السلام: لعمر برضى علي، ج.

٢٧٦ فرضي: ورضي، ج.

٢٧٧ وإحسان: –، ا ب.

٢٧٨ الإمامة: الإمام، ا.

٢٧٩ حضور: حصول، ا ب.

٢٨٠ لا أن ذلك لاعتبار: لا ان ذلك الاعتبار، ا؛ لان ذلك لاعتبار، ج.

لأن الإنسان لمحبّته لنفسه[٢٨٢] يغفل عن تحقّق حاله ولا يقف على عيوب نفسه، وليس كذلك من يخبره من هو[٢٨٣] من أهل العلم ويقصد النصح للمسلمين.

## باب في أنه عليه السلام[٢٨٤] لم ينص على إمام بعده

اختلف الناس في ذلك، فقال شيوخنا والخوارج والمرجئة وبعض أصحاب الحديث: إنه عليه السلام لم ينصّ على إمام، لا نصًّا جليًّا ولا نصًّا خفيًّا، وقال قوم: بل نصّ على إمام بعده. ثم اختلفوا في المنصوص عليه، فقالت البكرية: نصّ على أبي بكر، ثم اختلفوا، فقال الحسن[٢٨٥] البصري: نصّ عليه نصًّا خفيًّا، وهو تقديمه للصلاة في مرضه، وقال أصحاب الحديث: بل نصًّا جليًّا وهو قوله عليه السلام: ائتوني بقرطاس وقلم أكتب لأبي بكر كتابًا، فلا يختلف عليه بعدي اثنان. ثم قال: يأبى الله والمسلمون إلاّ أبا بكر. وقالت الإمامية والزيدية: بل نصّ على علي عليه السلام، ثم اختلفوا، فقالت الإمامية: نصّ عليه نصًّا جليًّا، وقالت الزيدية: بل نصًّا خفيًّا، لا يعرف منه[٢٨٦] مراده إلا باستدلال.

واستدلّ أصحابنا لدفع[٢٨٧] هذا النصّ بأن من قال بذلك فإما أن يوجب على أهل العصر الأوّل العلم به دون من بعدهم، وليس هذا من قول أحد، بل يجب على أهل كلّ عصر العلم به إلى يوم القيامة، ولو كان كذلك لوجب[٢٨٨] على الحكيم أن يزيح علّتهم بأن يُلهمهم العلمَ به ويقوّي دواعي النقلة المتواترين[٢٨٩] إلى نقله، وإلا كلّفهم تعالى ما لا يطاق، ولو نُقل بطريقة التواتر لحصل العلم به لنا، ونحن نراجع أنفسنا فلا نجد هذا العلم مع ميلنا إلى أمير المؤمنين ومحبّتنا[٢٩٠] له. ثم ما من وجه يذكرونه في انتفاء العلم بهذا النصّ[٢٩١] لأهل هذه الأعصار إلا[٢٩٢] وينقض قولهم أن أهل كلّ عصر

---

٢٨١ اماما لها: لها إماما، ب.
٢٨٢ لنفسه: نفسه، ب.
٢٨٣ من هو: ممن هو، أ؛ من، ب.
٢٨٤ عليه السلام: —، ا ب.
٢٨٥ الحسن: الحسين، ب.
٢٨٦ منه: —، ا.
٢٨٧ لدفع: لرفع، ج.
٢٨٨ لوجب: يوجب، ج.
٢٨٩ المتواترين: المتواترة، ج.
٢٩٠ ميلنا إلى أمير المؤمنين ومحبتنا: امثلنا الى امير المؤمنين ومحتكنا، ج.
٢٩١ انتفاء العلم بهذا النص: انتفاء هذا العلم بالنص، ا.
٢٩٢ إلا: وإلا، ج.

يُضطرّون إلى العلم به، نحو قولهم أن الناس ارتدّوا بعد رسول الله صلى الله عليه[٢٩٣]، فتركوا نقله، أو قولهم أن أكثرهم كانوا منافقين فتركوا نقله، أو قولهم: إنكم لم تخالطوا نقلته فيحصلَ لكم العلم به، أو قولهم أنهم لم ينقلوه تقيةً، لأن كلّ ذلك يقتضي أن العلم منتفٍ عن أهل كلّ[٢٩٤] عصر لأجل هذه العلل أو إحداها[٢٩٥].

ووجه ثانٍ[٢٩٦]، وهو أنه لو وجب العلم به على أهل كلّ عصر لأفضاه عليه السلام إلى جماعة كثيرة يقع العلم بخبرهم ولأوجب[٢٩٧] عليهم إشاعته، ثم أهل كلّ[٢٩٨] عصر على من بعدهم، وكان لا ينكتم، بل يكون ظاهرًا في كلّ عصر كأصول الشرائع من وجوب الصلاة والصيام وغيرهما.

ووجه ثالث، وهو أنه لا يجوز أن تقوى الدواعي إلى نقل أمرين وتتساوى إلى[٢٩٩] نقلهما، ثم يُنقل أحدهما ولا ينقل الآخر، ومعلوم أن الدواعي إلى نقل هذا النصّ كالدواعي إلى نقل فضائل أمير المؤمنين[٣٠٠]، بل هي إلى نقل النصّ أقوى، فكيف يجوز أن تنقل فضائله وينكتم هذا النصّ؟ وكلّ واحد منهما لا بدّ منه في ثبوت إمامته، لأن الفضل فيهما معتبر خصوصًا على قولهم أن الإمام ينبغي أن يكون أفضل أهل زمانه، ولو جوّزنا في مثل هذا النصّ أن ينكتم لجوّزنا أن شروطًا في أصول الشرائع أو عبادات زائدة كصلاة[٣٠١] سادسة قد انكتمت، ولجوّزنا أن يكون الله تعالى قد بعث رسولاً بعد محمّد صلّى الله عليه نسخ شريعته، ولكنّه[٣٠٢] انكتم خبره، وفي ذلك زوال الثقة بشرعه، فكيف بإمامة خلائفه؟

وقالت الإمامية أن النبيّ عليه السلام نصّ على علي عليه السلام نصًّا جليًّا على أنه الخليفة بعده وأمر الناس أن يسلّموا عليه بإمرة المؤمنين، وأنه عليه السلام أشاع ذلك، واحتجّوا لصحّته بوجوه، منها أن الإمامية روت هذا الحديث[٣٠٣] على كثرتها وتباين

---

٢٩٣ عليه: + وآله، ب.
٢٩٤ كلّ: —، ب.
٢٩٥ إحداها: احدهما، ج.
٢٩٦ ثانٍ: آخر، ا ب.
٢٩٧ ولأوجب: ووجب، ج.
٢٩٨ أهل كلّ: كلّ أهل، ا.
٢٩٩ إلى: —، ا ب.
٣٠٠ المؤمنين: + عليه السلام، ب.
٣٠١ عبادات زائدة كصلاة: عبادة لله تعالى كصلاة، ب؛ عبادات زائدة وصلاة، ج.
٣٠٢ صلى الله عليه نسخ شريعته ولكنه: عليه السلام نسخ شريعته لكنه، ا ب.
٣٠٣ الحديث: الخبر، ج.

ديارها، وببعضهم يقع التواتر، فكيف بهم بأجمعهم[٣٠٤]؟ قال أصحابنا: إن الكثرة في الإمامية هي[٣٠٥] في عوامّهم، وعوامُّهم لا يروون هذا الحديث، وليست[٣٠٦] الكثرة في علمائهم. وقالوا لهم: إن عنيتم أن الإمامية كثيرة[٣٠٧] الآن فمسلّم، وإن عنيتم أنها كثيرة في كلّ عصر فغير مسلّم. قالوا: إنهم[٣٠٨] كما يروون هذا الحديث فكذلك[٣٠٩] يروون أنهم كانوا كثيرين[٣١٠] في كلّ عصر، قيل لهم: إنا لا نعلم الكثرة فيهم في كلّ عصر، وهم متّهمون في كلّ هذه الروايات، لأنه يجوز أن يقصدوا به نصرة هواهم، ولا يعجز عن مثل هذه الدعاوى خصومهم البكرية. ويقال لهم: إنكم تقولون أن[٣١١] الإمام كان على التقية من رواية هذا النصّ، وتقولون أن الناس ارتدّوا بعد رسول الله صلى الله عليه[٣١٢] إلا أربعة نفر أو خمسة[٣١٣]، فكيف يتواتر الخبر بهم؟ وكيف تُدَّعى الكثرة[٣١٤] فيهم في كلّ زمان؟

قال أصحابنا: وكيف يصحّ ما ادّعوه من[٣١٥] النصّ الجلي مع ما روي أن العباس قال لعلي عليه السلام[٣١٦] بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه[٣١٧]: امدد يدك أبايعك، يقول الناس: هذا عمّ النبيّ بايع ابن عمّه، فلا يختلف عليك منهم اثنان، فلو كان النصّ ثابتًا مشهورًا لكان ثقته به أقوى من ثقته بعمومة النبيّ صلى الله عليه[٣١٨]، وأنه قال في مرضه عليه السلام: ادخل بنا على رسول الله[٣١٩] نسأله عن هذا الأمر، فإن كان فينا بيّنه، وإن لم يكن وصّى بنا. قال علي عليه السلام: خشيت[٣٢٠] أن يقول: ليس فيكم، فلا يعطيناه الناس أبدًا. وما روي عن علي عليه السلام أنه قيل له في مرضه: استخلف علينا،

---

٣٠٤ بأجمعهم: + ثم، ب.
٣٠٥ هي: هو، ا ب؛ هم، ج.
٣٠٦ وليست: وليس، ج.
٣٠٧ كثيرة: كثير، ب.
٣٠٨ إنهم: لهم، ج.
٣٠٩ فكذلك: وكذلك أنهم، ب.
٣١٠ كثيرين: كثيرا، ج.
٣١١ أن: –، ج.
٣١٢ صلى الله عليه: + وآله، ب؛ –، ج.
٣١٣ نفر أو خمسة: أو خمسة نفر، ج.
٣١٤ الخبر بهم وكيف الكثرة: بخبرهم وكيف تدعى الكثرة، ا؛ الخبر بهم وكيف تدعى الكثيرة، ج.
٣١٥ من: في، ب.
٣١٦ عليه السلام: –، ج.
٣١٧ صلى الله عليه: + وآله، ب؛ –، ج.
٣١٨ صلى الله عليه: عليه السلام، ا ب.
٣١٩ الله: + صلى الله عليه، ج.
٣٢٠ خشيت: وخشيت، ا ب.

فقال[٣٢١]: أترككم كما تركنا رسول الله[٣٢٢]، فإن يعلم الله تعالى فيكم خيرًا جمعكم على خيركم، كما جمعنا على خيرنا أبي بكر. وما روي عنه عليه[٣٢٣] السلام أن بلالاً كان يؤذّنه بالصلاة في مرضه، فإن وجد خفّة صلّى بالناس، وإن لم يجد قال: مروا أبا[٣٢٤] بكر فليصلّ بالناس، وهو يرى مكاني. فإن قيل: إنه[٣٢٥] عليه السلام كان يأمر أن يصلّي بهم علي، فكانت عائشة تبلّغ أمره عليه السلام على خلافه، قيل له: فإن[٣٢٦] كان كذلك، فكيف يقول [في] علي رضي الله عنه[٣٢٧]: وهو يرى مكاني؟ ولأنه ما كان يحجبُه عليه السلام[٣٢٨] عن المسجد إلا سترٌ على[٣٢٩] الباب، فكيف كان لا يقف على مثل هذه الحالة[٣٣٠]؟ وهلاّ أطلعه الله تعالى[٣٣١] على ذلك، فلا يظهر في الأرض مثل هذا الفساد؟

ومما احتجّوا به لصحّة[٣٣٢] هذا النصّ أنه لو كان مفتعلاً[٣٣٣] لعُرف مفتعله والزمان الذي افتعل فيه، ويمكن أن تدّعي البكرية مثل هذا في نصّهم. ويلزمهم أن تكون جميع الأخبار المروية في الجبر والتشبيه[٣٣٤] صحيحة لأنه لم يعرف مفتعلها ولا الزمان الذي افتعلت فيه. وعلى أن من يفتعل الأحاديث فإنه يجتهد في إخفائها، ويُسرّه إلى واحد أو اثنين إلى أن يشيع ذلك، وبمثل هذا الوجه تُفتعل الأراجيف إلى أن تشيع.

ومما احتجّوا به لصحّته أنه يروي هذا الحديث أصحابُ الحديث كالطبري[٣٣٥] وغيره، فلو كان كذبًا لكان الداعي إلى روايته الهوى، وأهواؤهم بخلاف ذلك، فصحّ أن الداعي إلى روايته صدق الحديث، قالوا: والحديث الذي رواه الطبري هو أنه عليه السلام جمع بني عبد المطلب في دارٍ وقال لهم: أيكم يوازرْني ويُعنّي[٣٣٦] يكن أخي

---

٣٢١ فقال: قال، ج.
٣٢٢ الله: + صلى الله عليه وسلم، ا ب.
٣٢٣ عليه: –، ا.
٣٢٤ أبا: بأبي، ج.
٣٢٥ إنه: + كان، ج.
٣٢٦ فإن: وإذا، ج.
٣٢٧ رضي الله عنه: عليه السلام، ب.
٣٢٨ لأنه ما كان يحجبه عليه السلام: وما كان يحجبه عليه السلام: ا؛ لأنه ما كان يحجبه، ب.
٣٢٩ على: –، ب.
٣٣٠ الحالة: الحال، ب.
٣٣١ تعالى: –، ج.
٣٣٢ به لصحة: لصحة، ب؛ به لصحته، ج.
٣٣٣ مفتعلاً: مقبعا، ب.
٣٣٤ والتشبيه: والنسبة، ج.
٣٣٥ كالطبري: كالطبربري، ج.
٣٣٦ ويعني: ويعينني، ا ب.

وخليفتي من بعدي، فقال علي: أنا، فبايعه رسول الله صلى الله عليه[٣٣٧] وسلّم. والجواب أن عادة أهل الحديث أنهم يروون عن موافقيهم ومخالفيهم، لأنهم يروون كل ما سمعوه، وافق ذلك[٣٣٨] هواهم أو لم يوافق، فبالقدر الذي ذكروه لا يثبت صدق الحديث. قال أصحابنا[٣٣٩]: وعلى أنه ليس في رواية الطبري قولهم: وخليفتي من بعدي، بل فيه: يكن[٣٤٠] أخي ووصيّي وخليفتي فيكم. وفي رواية: خليفتي في أهلي. وذكر[٣٤١] أبو إسحاق الواقدي حديث الدار ولم يذكر: أيّكم يوازرني، إلى غير ما ذكروه[٣٤٢]، فصحّ أن متن الحديث مضطرب. وربّما تتعلّق الإمامية في دعواهم النصّ على علي عليه السلام بالأحاديث التي[٣٤٣] يحتاج فيه إلى الاستدلال، وسنجيب عنها فيما[٣٤٤] بعد إن شاء الله تعالى.

## الكلام في أعيان الأئمّة

قال أصحابنا وأصحاب الحديث والزيدية الصالحية والخوارج: إن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم[٣٤٥] أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم[٣٤٦]. وقالت الإمامية: بل[٣٤٧] الإمام بعده أمير المؤمنين علي[٣٤٨]. وينبغي أن نتكلّم في أهلية هؤلاء للإمامة[٣٤٩]، ثم ندلّ لتثبيت إمامتهم، ثم نبحث عن مطاعن مَن طعن فيهم.

أما أهلية أبي بكر للإمامة فقد كان مختصًّا بالصفات التي[٣٥٠] يتأهل بها لها: أما إسلامه فأظهر من أن يخفى، وقد كابر من دفع ذلك. وقد دلّ القرآن على كونه مؤمنًا مرضيًّا عند الله تعالى نحو قوله تعالى[٣٥١] ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ

---

٣٣٧ عليه: + وآله، ب.
٣٣٨ ذلك: –، ج.
٣٣٩ ذكروه لا يثبت صدق الحديث قال أصحابنا: ذكرناه لا يثبت صدق الحديث، ا.
٣٤٠ يكن: يكون، ا.
٣٤١ وذكر: + الشيخ، ج.
٣٤٢ ذكروه: ذكره، ا ب.
٣٤٣ التي: الذي، ا.
٣٤٤ فيما: –، ج.
٣٤٥ وسلم: –، ا.
٣٤٦ رضي الله عنهم: عليه السلام، ا ب.
٣٤٧ بل: وان، ج.
٣٤٨ علي: –، ا ب.
٣٤٩ للإمامة: الإمامية، ج.
٣٥٠ التي: + معها، ج.
٣٥١ تعالى: –، ا.

وَالْأَنْصَارِ﴾ إلى قوله ﴿رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ[352]﴾ (٩ التوبة ١٠٠) وقوله ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ (٤٨ الفتح ١٨) ولا شبهة في أنه رضي الله عنه كان من السابقين إلى الإسلام حتّى قيل: أوّل من أسلم من الشيوخ أبو بكر. ولا شبهة أيضًا في أنه هاجر وبايع النبي عليه السلام تحت الشجرة، فدخل تحت[353] الآيتين، ولم يدلّ دليل على خروجه من الإيمان، فبقي تحت ظاهر الآيتين. ويدلّ قوله تعالى ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللهَ مَعَنَا﴾ (٩ التوبة ٤٠) خاصّة في حقّه على إيمانه وكونه مرضيًّا عند الله، لأنه[354] لا يجوز أن يقول عليه السلام لغير مرضيّ عند الله وعند رسوله: إن الله معنا، فيقرنه بنفسه في استحقاقه نصر الله تعالى له وحفظه إيّاه والدفع عنه.

وأما علمه وكونه من أهل الاجتهاد فظاهر، لأنه لم تقع مسألة في زمانه من الفرائض وغيرها إلا وله[355] فيها قول مأثور، كمسألة الجدّ والحرام والكلالة وغيرها[356]، ولما قال عمر يوم الحُدَيبية: أليس قد قال النبيّ عليه السلام أنه يدخل مكّة؟ فقال له[357] أبو بكر: أقال لك[358] أنه يدخلها العام؟ قال: لا. قال أبو بكر: فسيدخلها. ولما قال عمر: إن رسول الله صلى الله عليه لم يمت[359] لأنه تعالى قال ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ (٩ التوبة ٣٣ وغيرها) ولم يُظْهِرْهُ[360] بعد، قال أبو بكر: إن الله تعالى أخبرنا بموته فقال ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ (٣٩ الزمر ٣٠) وإنما أراد[361] ليظهر دينه على الدين كلّه، فإذا ظهر دينه على الأديان فقد ظهر هو على الدين كلّه.

وأما قوّة قلبه وشجاعته فقد دلّ[362] عليه وقوفه معه عليه السلام في المشاهد كلّها، وكان[363] ينهزم المسلمون ويقف معه أبو بكر، كوقوفه معه يوم أُحد ويوم حُنين، ولمّا قصد المشركون رسول الله صلى الله عليه[364] قام دونه وقال: أتقتلون رجلاً أن يقول:

---

٣٥٢ تجري تحتها الأنهار: تجري، ا ج؛ تجري من تحتها الانهار، ب.
٣٥٣ تحت: في، ا ب.
٣٥٤ لأنه: أنه، ا ب.
٣٥٥ وله: + إلا وله، ا.
٣٥٦ إلا ... وغيرها: –، ج.
٣٥٧ فقال له: قال، ا؛ قال له، ب.
٣٥٨ أقال لك: قال لك رسول الله، ج.
٣٥٩ صلى الله عليه لم يمت: صلى الله عليه وآله وسلم لم يمت، ب؛ لم يمت، ج.
٣٦٠ يظهره: يظهر، ا ب.
٣٦١ أراد: –، ب.
٣٦٢ فقد دل: فدل، ا ب.
٣٦٣ وكان: كان، ا ب.
٣٦٤ عليه: + وآله، ب.

ربّي الله؟ فتركوا رسول الله صلى الله عليه[٣٦٥] وضربوا أبا بكر. وبارز يوم أُحد لقتل ابنه، فقال له عليه السلام: شِم سيفَك وارجع إلى مكانك ومتِّعْنا[٣٦٦] بنفسك، وكان صاحبه في العريش[٣٦٧] يوم بَدر. ولمّا قبض رسول الله صلى الله عليه[٣٦٨] أتى الأنصارَ فداراهم أحسن مداراة وقرّر[٣٦٩] فضْل المهاجرين عليهم وأنــزلهم عما ركبوه. ولمّا بويع وارتدّت العرب قاتلهم حتى ردّهم إلى الإسلام، ونفّذ جيش أسامة[٣٧٠] والناس يعذلونه لارتداد العرب حول المدينة، وهو يقول[٣٧١]: لو بقيت وحدي حتى تأكلني السباع ما تركت جيشًا أمر رسول الله صلى الله عليه[٣٧٢] تنفيذه. ثم غزا الشام والعراق، وكلّ ذلك يدلّ على قوّة الرأي وثبات الجأش واجتماع القلب.

وأما عدله فيضرب به المثل، يقال: عدل العُمرين، وكان عبد الرحمن يشترط[٣٧٣] في بيعته لعثمان سيرةَ الشيخين لظهور العدل فيها وصلاح[٣٧٤] الناس عليها، وبحسن سياسته وجودة رأيه ثبت الإسلام في أرض العرب[٣٧٥] ودخل في أرض العجم، فصحّت أهليته للإمامة. ثم بعد هذا فتحمّله للأذى[٣٧٦] والصبر في أوّل الإسلام على شدائد الإسلام من الجوع والمرض ظاهر مكشوف، وكذلك بعده وبعد ما استخلف زهده واقتصاره على النــزر الطفيف[٣٧٧] من مال المسلمين وقصره نفسه على خشونة الملبس وخشونة المأكل، ولما[٣٧٨] حضرته الوفاة وصّى بردّ ما أخذه من بيت المال إليه، فلما حُمل ذلك إلى عمر قال: لقد شقّ على من بعده. ومناقبه في الإسلام كثيرة، هو أوّل من سمي صِدّيقًا وأوّل من بنى مسجدًا ودعا إلى الإسلام، وأسلم على يديه[٣٧٩] بشر كثير، واشترى ستة أعبد من المعذّبين على الإسلام فأعتقهم، وحمل إلى[٣٨٠] النبيّ عليه

---

٣٦٥ الله صلى الله عليه: –، ج.
٣٦٦ ومتعنا: وامتعنا، ب.
٣٦٧ العريش: تعيين، ج.
٣٦٨ عليه: + وآله، ب.
٣٦٩ مداراة وقرر: مدارة وقرر، ب؛ مدارة وقدر، ج.
٣٧٠ أسامة: اسلامه، ج.
٣٧١ حول المدينة وهو يقول: حول المدينة ويقول، ا؛ حولى المدينة وهو يقول، ب.
٣٧٢ عليه: صلى الله عليه: + وآله، ب؛ –، ج.
٣٧٣ يشترط: يشرط، ب.
٣٧٤ وصلاح: فصلاح، ا ب.
٣٧٥ ثبت الإسلام في أرض العرب: ثبتت الاسلام في ارض، ج.
٣٧٦ فتحمله للأذى: تحمله الأذى، ا ب.
٣٧٧ زهده واقتصاره على النزر الطفيف: هذه واقتصاره على النزر النطيف، ج.
٣٧٨ الملبس وخشونة المأكل ولما: الملبس وخشونة المأكل لما، ج.
٣٧٩ على يديه: مكرر في ج.
٣٨٠ إلى: –، ب.

السلام في بعض الغزوات ماله جميعه، فقال له[٣٨١]: ما الذي خلّفتَ لأهلك؟ فقال: اللهَ ورسوله. وبلغت حاله إلى أن افتقر إلى لبس عباءة كان يطرحها على بعيره، فلبسها في غزاة ذات السلاسل، وشبّهه عليه السلام من الملائكة بميكائل ومن الأنبياء بإبراهيم عليه السلام.

فإن قيل: من شرط الأهلية للإمامة[٣٨٢] أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه ولم يكن أبو بكر كذلك، وقال[٣٨٣]: وليتُكم ولست بخيركم، قيل له: ما تعنون بالأفضل؟ إن عنيتم أنه ينبغي أن يكون أكثر ثوابًا فقد بيّنا من قبل أن غيره أولى إذا كان أجود سياسةً. وليس يمتنع أن يغلب على ظنّ المختارين له أنه أسْوسُ من غيره، ولا يمتنع أيضًا أن يكون أكثر ثوابًا من غيره على ما نذكره في مسألة التفضيل إن شاء الله تعالى.

وأما ثبوت إمامته فالدلالة له أنه بايعه أهل الحلّ والعقد، ثم تابعهم على البيعة الناسُ حتّى ادّعى بعض العلماء الإجماع على إمامته. قالوا: ولم يبق من المخالفين إلا سعد بن عبادة، وخلافه لا يطعن في الإجماع لأنه خالفه لشبهة[٣٨٤] مردودة عليه، وهو أن الأنصار أولى بالإمامة من المهاجرين، وقد ثبت[٣٨٥] خلاف هذا. ولولا هذه الشبهة لما خالف.

وإنما قلنا: إنه بايعه الناس، لأنه روى ابن إسحاق عن سالم أن عمر قال يوم السقيفة[٣٨٦]: هذا أبو بكر قد أمره رسول الله صلى الله عليه[٣٨٧] بالصلاة بالناس، ولكم في رسول الله أسوة حسنة، لا نرى لهذا الأمر أحدًا أقوى عليه منه ولا أرضى[٣٨٨] منه، ثم أخذ بيد أبي بكر فقال: نبايعك على السمع والطاعة ما أطعتَ الله واستقمتَ على أمره، فبايعه وتابعه الناس، المهاجرون[٣٨٩] والأنصار. ورجع الناس على ذلك يومهم وقد أصلح الله أمرهم، ولم يغب عن تلك البيعة من يعتدّ به إلا أمير المؤمنين علي عليه السلام[٣٩٠] والزبير وسلمان والمقداد وأبو ذرّ رضي الله عنهم[٣٩١]. فلمّا كان الغد خرج

---

٣٨١ ماله جميعه فقال له: جميع ماله فقال، ا؛ جميع ماله فقال له، ب.
٣٨٢ للإمامة: والإمامة، ب.
٣٨٣ أبو بكر كذلك وقال: ابو بكر كذلك قال، ا؛ كذلك قال، ب.
٣٨٤ لشبهة: لعلة، ا ب.
٣٨٥ ثبت: ظهر، ج.
٣٨٦ السقيفة: + قال، ج.
٣٨٧ عليه: –، ا؛ + وآله، ب.
٣٨٨ أحدًا أقوى عليه منه ولا أرضى: احد اقوى عليه منه ولا ارضاء، ب؛ احد اقوى عليه منه ولا ارضى، ج.
٣٨٩ الناس المهاجرون: الناس وبايعه المهاجرين، ا ب؛ الناس المهاجرين، ج.
٣٩٠ عليه السلام: –، ج.

أبو بكر وقال: اجمعوا لي الناس، فنودي في الناس، فاجتمعوا، ثم أرسل إلى علي عليه السلام، فأتاه والنفر الذين كانوا معه، فقال: ما خلّفك يا علي عن أمر الناس؟ فقال: خلّفني عِظَم المصيبة ورأيتُكم استغنيتم[٣٩٢] برأيكم، فاعتذر إليه أبو بكر فقال: أما والله ما حملنا على إبرام ذلك دون من غاب عنا إلا مخافةُ الفتنة وتفاقُم الحِدثان، وإن كنتُ له لكارهًا، ولولا ذلك ما شهدها أحد كان أحبّ إليّ أن يشهدها منك وإلا من[٣٩٣] هو بمثل منـــزلتك. ثم أشرف على الناس فقال: هذا علي بن أبي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في أمره، ألا وأنتم بالخيار جميعًا في بيعتكم إياي، فإن رأيتم لها غيري فأنا أوّل من يبايعه. فلمّا سمع علي ذلك تحلّل عنه ما كان داخله فقال له[٣٩٤]: أجل، لا نرى لها أحدًا غيرك، فبايعه والناس الذين كانوا معه، فصحّ أنه بايعه[٣٩٥] الناس وفيهم أهل الحزم والدين والعلم والعقل[٣٩٦]، وكلّ من بايعه مثل هؤلاء، فهو إمام لما بيّنا من أن طريق الإمامة هو الاختيار، وشرط صحّة الإمامة كان حاصلاً، وهو أنه لم يكن في وقت بيعته[٣٩٧] إمام ولا ذو عهد من إمام[٣٩٨]، لما بيّنا أنه عليه السلام لم ينصّ على أحد[٣٩٩] بعده، فثبت إمامته.

## فصل

وأما الجواب عمّا طعنوا به فيه فمن ذلك حديث فدك، وقد بالغوا في التشنيع لأجله فقالوا: كيف يكون عادلاً وأهلاً للإمامة وقد خالف كتاب الله في منعه ميراث رسول الله[٤٠٠] من ذرّيّته، وقد سمع قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ[٤٠١] فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ الآية (٤ النساء ١١)، فإن قلتم: إنه روى في ذلك خبرًا عن الرسول، وهو قوله عليه السلام[٤٠٢]: لا نورث، ما تركناه صدقة، قيل لكم: كيف يجوز قبول خبر مخالف لكتاب الله

٣٩١ رضي الله عنهم: —، ا ب.
٣٩٢ استغنيتم: استغنتم، ب.
٣٩٣ وإلا من: والأمر، ب.
٣٩٤ له: —، ا ب.
٣٩٥ بايعه: بايع، ج.
٣٩٦ والعلم والعقل: والعلم، ا؛ والعقل، ب.
٣٩٧ لم يكن في وقت بيعته: م يكن وقت بيعته، ب؛ في وقت لم يكن معه، ج.
٣٩٨ من إمام: —، ج.
٣٩٩ أحد: إمام، ج.
٤٠٠ كتاب الله في منعه ميراث رسول الله: كتاب الله تعالى في منعه ميراث رسول الله صلى الله عليه وآله، ب.
٤٠١ الله: + تعالى، ج.
٤٠٢ وهو قوله عليه السلام: عليه وهو قوله، ا؛ عليه السلام وهو قوله، ب.

تعالى[403] من وجهين، أحدهما ما ذكرنا من مخالفته لقوله تعالى[404] ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ[405]﴾ والثاني هو مخالف لقوله[406] ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ (٢٧ النمل ١٦) وقوله في قصّة زكريّاء ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ (١٩ مريم ٦) فصحّ أن الأنبياء يورثون.

وأيضًا، فإن كان الخبر صحيحًا فلماذا ترك على علي[407] عليه السلام سيف رسول الله صلى الله عليه وسلم[408] وبغلته وعمامته؟ ولو كان صحيحًا لاشتهر في الناس خصوصًا في عترته وأزواجه وعمّه وبني أعمامه[409]، ومعلوم أنّ أزواجه طلبن ميراثه وخاصم العباس[410] في ميراثه بعد موت فاطمة، وحاجّت فاطمة أبا بكر فقالت: أمن الحقّ أن ترث أباك ولا أرث أبي؟ وروي أنها قالت له: أنت يا أبا بكر ترث من رسول الله أم أهله؟ فقال: بل أهله، فسألته عن سهم رسول الله، فقال: إنه عليه السلام[411] قال: إن الله إذا أطعم نبيًّا طُعمة كانت لولي الأمر بعده. قالوا: ولو صحّ الحديث فمعناه: ما تركناه صدقة لم يُورَث منّا، فوهم أبو بكر وظنّ أن معناه أن الأنبياء لا يورثون.

والجواب أن الحديث صحيح، وراويه[412] عدل، ورواه معه عدول، رواه[413] جماعة منهم عمر وعثمان وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف، ولو رواه واحد منهم للزم قبوله، وليس يجب أن يشيع في الكلّ لأن الآحاد في الأعمال مقبولة[414] كالمتواترة، وليس بمخالف للكتاب. أما[415] قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ فهو مخصّص له[416] والمخصّص لا يعدّ مخالفًا، ولهذا خصّوا من الآية القاتل بخبر الواحد، ولا يخالف قوله[417] ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ لأن الصحيح من الرواية: لا نورث، ما

---

٤٠٣ تعالى: −، ج.
٤٠٤ ذكرنا من مخالفته لقوله تعالى: ذكرناه من مخالفته لقوله تعالى، ا ب؛ ذكرنا من مخالفته لقوله، ج.
٤٠٥ في أولادكم: −، ا ب.
٤٠٦ هو مخالف لقوله: لقوله، ب؛ هو مخالف لقوله تعالى، ج.
٤٠٧ فلماذا ترك على علي: فلماذا ترك علي، ا؛ فلماذا ترك، ب؛ فلما ترك على علي، ج.
٤٠٨ صلى الله عليه وسلم: عليه السلام، ا ب.
٤٠٩ أعمامه: عمه، ب.
٤١٠ العباس: −، ج.
٤١١ السلام: −، ب.
٤١٢ وراويه: ورواه، ب.
٤١٣ رواه: + معه، ا ب.
٤١٤ مقبولة: المقبولة، ج.
٤١٥ أما: وأما، ب.
٤١٦ مخصص له: مخصوص، ب.
٤١٧ قوله: + له، ج.

تركناه فهو صدقة. فذكر عليه السلام نفسه بلفظ الجمع تفخيمًا، وهي الرواية الصحيحة، هكذا ذكره مالك في الموطّأ، وهكذا أورده البخاري[٤١٨] في صحيحه.

وأما الرواية الثانية[٤١٩]: إنا معاشر الأنبياء لا نورَث، فغير صحيحة، ولو ثبتت لما خالفت[٤٢٠] قوله تعالى ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ لأن معناه أنه ورثه مقامه في العلم والقيام بالدين، لأنه تعالى مدحه بقوله ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ ولهذا عقّبه بقوله ﴿وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ إلى قوله ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (٢٧ النمل ١٦) ولو ورثه ماله لما استحقّ المدح، وكذلك دعاء زكريّاء ﴿يَرِثُنِي﴾ أي يرث مقامي في القيام بالدين، ولهذا قال تعالى ﴿وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ (١٩ مريم ٦) وما كان وارثًا لهم في المال. ولأن الأنبياء ما كانوا[٤٢١] يهتمّون بجمع المال وتوريثه مَن بعدَهم، وإنما كانوا يهتمّون للدين، ولهذا حكى تعالى عن[٤٢٢] زكريّاء أنه قال في دعائه ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي﴾ (١٩ مريم ٥) وإنما خافهم على الدين.

وأما أزواجه عليه السلام فيجوز أن يطلبن[٤٢٣] الميراث لأنهنّ ما كنّ عالمات بالحديث، وكذلك فاطمة، رضي الله عنها[٤٢٤]، فلما سمعن الحديث أمسكن. ويجوز أن تحاجّه فاطمة في ذلك قبل سماع الحديث، وأما ما قالوه أنها قالت: أنت ترث من رسول الله أم[٤٢٥] أهله؟ فقال أبو بكر: بل أهله، فهو بُهتٌ، وكيف يقول لها ذلك وقد[٤٢٦] روى لها هذا الحديث: لا نورث؟ ويجوز أن تسأله[٤٢٧] عن سهمه عليه السلام، فيروي هذا[٤٢٨] الحديث الثاني، ولهذا يروى أنها قالت له[٤٢٩] بعد ما روى لها الحديث الثاني: أنت ورسول الله أعلم.

وأما تركه سيف رسول الله صلى الله عليه[٤٣٠] على علي عليه السلام وبغلته[٤٣١] وعمامته فإنه رأى المصلحة في ذلك لما فيه من التقوّي بها على أعداء الدين، فأخرج

---

٤١٨ البخاري: –، ب.
٤١٩ الثانية: الثالثة، ب.
٤٢٠ ثبتت لما خالفت: ثبت لما خالف، ج.
٤٢١ كانوا: كانو، ج.
٤٢٢ تعالى عن: –، ج.
٤٢٣ يطلبن: يطالبن، ج.
٤٢٤ رضي الله عنها: –، ا ب.
٤٢٥ أم: + من، ج.
٤٢٦ لها ذلك وقد: ذلك وقد، ا ب؛ لها ذلك فقد، ج.
٤٢٧ تسأله: تسأله، ج.
٤٢٨ هذا: لها، ا ب.
٤٢٩ يروى أنها قالت له: روي أنها قالت له، ا ب؛ روى أنها قالت، ج.
٤٣٠ عليه: + وآله، ب.

قيمتها وتصدّق بها وأبقى ذلك لما ذكرناه من المصلحة، وللإمام أن يفعل ذلك إذا رأى المصلحة فيه.

وقد طعنوا عليه بحديث فدك من وجه آخر، وهو أن فاطمة عليها السلام ادّعت بعد ذلك فدكًا نحلةً[٤٣٢] لها من رسول الله صلى الله عليه، قالوا: فلم[٤٣٣] يصدّقها مع علمه بأنها صادقة وأنها من أهل الجنّة، وقد روى أبو سعيد الخُدْري أنه لما نـزل قوله[٤٣٤] ﴿فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ[٤٣٥]﴾ (٣٠ الروم ٣٨) نحل فاطمة فدكًا، ولظهور ذلك لما صار الأمر[٤٣٦] إلى عمر بن عبد العزيز ردّ فدكًا إلى ولد فاطمة، قالوا: وشهد[٤٣٧] لها بذلك علي مع أمّ[٤٣٨] أيمن، فلم يقبل شهادتهما وانتزع[٤٣٩] فدكًا من يدها.

والجواب أن كونها صادقة في دعواها وكونها من أهل الجنّة لا يوجب على الإمام الحكم لها بما تدّعيه إلا بإقامة البيّنة. قال أصحابنا: ولا تكون حالها أعلى من حال[٤٤٠] رسول الله صلى الله عليه[٤٤١]، لو ادّعى مالاً على ذمّي[٤٤٢] وحكّم حَكَمًا لم يكن للحَكَم أن يحكم له عليه[٤٤٣] بما يدّعيه لنبوّته وكونه من أهل الجنّة إلا ببيّنة. وقولهم: إن أمير المؤمنين شهد لها فهو غير[٤٤٤] صحيح، وإنما شهد لها مولى لرسول الله صلى الله عليه[٤٤٥] مع أمّ أيمن، فقال أبو بكر: رجل مع رجل وامرأة مع امرأة، وهذا هو حكم الشرع. وليس لأحد أن يقول: كيف تدّعي فاطمة شيئًا ليس لها به شهود يجوز الحكم لأجلهم؟ لأنه يجوز أن تدّعي ذلك لجواز[٤٤٦] أن يحكم لها بما تدّعيه بشاهد ويمين. وما رووا من[٤٤٧] أن عمر بن عبد العزيز ردّ فدكًا على ولد فاطمة هو كذب، بل ولّى أمر فدك[٤٤٨] بعض أولاد فاطمة ليصرف غلاّته إلى من كان يصرفها[٤٤٩] إليه أمير المؤمنين

---

٤٣١ ويغلته: ونعليه، ا؛ –، ب.

٤٣٢ فدكًا نحلة: فدك نحلي، ا؛ فدك نحلة، ب ج.

٤٣٣ عليه قالوا فلم: عليه قال فلم، ا؛ عليه وآله قالوا فلم، ب؛ عليه قالوا فلم، ج.

٤٣٤ قوله: –، ب.

٤٣٥ حقه: –، ج.

٤٣٦ الأمر: –، ا ج.

٤٣٧ وشهد: يشهد، ج.

٤٣٨ علي مع أم: علي عليه السلام وأم، ا ب؛ على مع، ج.

٤٣٩ وانتزع: فانتزع، ا.

٤٤٠ حال: حالة، ا ب.

٤٤١ عليه: + وآله، ب.

٤٤٢ ذمي: دعي، ج.

٤٤٣ للحكم أن يحكم له عليه: للحاكم ان يحكم له عليه السلام، ا؛ للحكم ان يحكم له عليه السلام، ب.

٤٤٤ غير: –، ج.

٤٤٥ صلى الله عليه: عليه السلام، ا ب.

٤٤٦ لجواز: بجواز، ب.

٤٤٧ رووا من: رووا، ا ب؛ روو من، ج.

٤٤٨ أمر فدك: فدك، ا؛ فدكا، ب.

علي، فإن عمر ولاه أمر فدك ليصرف غلاّته إلى من كان يصرفها إليه[٤٤٩] أبو بكر. وأما رواية أبي[٤٥٠] سعيد فإنه ينبغي أن يقال: لا أصل لها، لأنه لو روى ما ذكروه لكان شاهدًا لفاطمة، وكانت تستشهد به حين قال لها[٤٥١] أبو بكر: رجل مع رجل.

والذي يبطل جميع ما قالوه أنه لو كان كذلك لكان أمير المؤمنين يغيّر جميع ذلك لمّا صار الأمر إليه وكان ينقض حكم أبي بكر ويردّ فدكًا[٤٥٢] إلى ولد فاطمة. وليس لأحد أن يقول: إنه قد صار له[٤٥٣] من جهة الميراث فخلاّه في أيديهم وترك حقّه، لأنه ما كان له فيه إلا الربع من ميراث فاطمة، والأرباع الثلاثة للعصبات، وهم ولد العباس وأولاد فاطمة. وقد ذكروا أن العبّاس نازعه في[٤٥٤] ميراث رسول الله صلى الله عليه[٤٥٥] بعد موت فاطمة، فصحّ أنهم ما تركوا حقّهم. قال أصحابنا: ولا يبقى للقوم إلا قولهم أنه لم يغيّر ذلك للتقية، قالوا: ولو جاز[٤٥٦] للإمام مع كونه معصومًا أن لا يغيّر ما غيّره الناس من الشرع للتقية لجازت التقية على النبيّ عليه السلام، فيقال لهم: لعلّه نصّ على إمامة[٤٥٧] أمير المؤمنين تقيةً، فلا يوثق بالنصّ عليه، ويلزمهم ما لا قِبل لهم به.

وأما[٤٥٨] قولهم أن أبا بكر انتزع فدكًا من يدها، فغير[٤٥٩] صحيح، لأنه لو كان في يدها لكان الظاهر يشهد لها بأنها[٤٦٠] هبة اتّصل بها القبض، فكان يحكم لها بها، ولهذا لم يردّه أمير المؤمنين علي عليه السلام على أولادها[٤٦١] حين صار الأمر إليه، فدلّ أنها ما كانت هبة اتّصل بها القبض. وأما حُجر أزواج النبي عليه السلام فقد كانت لهنّ، وروي أنه عليه السلام قسم ما كان له من الحجر على أزواجه وبناته، فدلّ على أنها كانت لهنّ قوله تعالى ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (٣٣ الأحزاب ٣٣) فلهذا تركها أبو بكر عليهنّ.

---

٤٤٩ من كان يصرفها: ما كان يصرفه إليه، ا ب.
٤٥٠ من كان يصرفها إليه: ما كان يصرفه إليه، ا؛ ما كان يصرفه، ب؛ من كان يصرفه اليه، ج.
٤٥١ أبي: ابو، ج.
٤٥٢ حين قالها: لما قال، ا ب.
٤٥٣ فدكا: فدك، ا ب ج.
٤٥٤ إنه قد صار له: ان فدك قد صار اليه، ا؛ ان فدك قد صار له، ب.
٤٥٥ في: –، ب.
٤٥٦ صلى الله عليه: –، ا؛ + وآله، ب.
٤٥٧ يغير ذلك للتقية قالوا ولو جاز: يعتبر ذلك للتقية قالوا ولو جاز جاز، ج.
٤٥٨ لهم لعله نص على إمامة: لعله نص على امامة، ب؛ لهم لعله نص على، ج.
٤٥٩ وأما: + واماه ا.
٤٦٠ فغير: غير، ج.
٤٦١ بأنها: بأنه، ج.
٤٦٢ أولادها: اودها، ج.

ومما طعنوا به عليه وقالوا: وكيف يكون إمامًا وكان يقول: إن لي شيطانًا يعتريني؟ وكان يقول: أقيلوني، وليس للإمام أن يستقيل الناس بيعتة. والجواب أنّا بينّا أن الإمام لا يجب أن يكون معصومًا، وإنما قال: إن لي شيطانًا، لشدة[٤٦٣] إشفاقه من المعصية، أي عند الغضب أخاف أن يستزلّني الشيطان، فطلب إلى إخوانه أن يعينوه عند ذلك وأن ينبّهوه. وأما قوله: أقيلوني، فهو إظهار لقلّة رغبته في الإمارة وأنه سوّى فيما[٤٦٤] يرجع إلى قلبه بين أن يُقيلوه أو لم يقيلوه، لا أنه[٤٦٥] أباح لهم إقالة بيعته.

ومن ذلك أن عمر قال: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرّها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، وليس في تخطئة[٤٦٦] بيعته أبلغ من هذا الكلام، فصحّ أن بيعتهم له كانت خطأً. والجواب أنه لم يعنِ[٤٦٧] أنها كانت خطأً، وإنما عنى أنها كانت بغتةً وفجأة استدركوا[٤٦٨] بها ما كاد[٤٦٩] يفوتهم، حكي عن الرياشي أن العرب كانوا يسمّون آخر يوم من شوّال فلتة لأن ذا القعدة من الأشهر الحُرم، وكانوا يستدركون في آخر يوم من شوّال ما كان يفوتهم[٤٧٠]، فأراد عمر هذا المعنى، ولهذا قال: وقى الله شرّها[٤٧١]، لأنها إذ لم يكن بمشورة الكلّ كان[٤٧٢] يتوقّع فيها الشرّ، لكن الله وقى من ذلك. وقوله[٤٧٣]: فمن عاد إلى مثلها، أي من كانت بيعته كذلك وهاج الشرّ فقاتلوه تسكينًا للفتنة، ولكن بيعة أبي بكر كانت فلته[٤٧٤] وقى الله شرّها فصحّت، فصحّ أنه كان يصوّبها، وهو أوّل من عقدها، فكيف يخطّئها؟

ومن ذلك أنه روي عن أبي بكر أنه قال في مرض موته: ليتني سألتُ النبيّ عليه السلام: هل للأنصار في هذا الأمر حقّ؟ وأنه قال أيضًا: ليتني[٤٧٥] في ظلّة بني ساعدة ضربتُ بيدي على يد[٤٧٦] أحد الرجلين، فيكون هو الأمير. قالوا: قوله الأوّل يدلّ على

---

٤٦٣ لشدة: بالشدة، ا.
٤٦٤ فيما: مما، ج.
٤٦٥ لا أنه: لأنه، ا ج.
٤٦٦ تخطئة: تخطية، ب.
٤٦٧ يعن: + بها، ا.
٤٦٨ وفجأة استدركوا: فجأة استدركوا، ا؛ وفجأة استدركوها، ب.
٤٦٩ كاد: كان، ا ب.
٤٧٠ حكي ... يفوتهم: –، ج.
٤٧١ شرها: شهدها، ج.
٤٧٢ إذ لم يكن بمشورة الكل كان: إذا لم يكن بمشورة الكل وكان، ا ب ج.
٤٧٣ وقوله: وفي قوله، ج.
٤٧٤ كانت فلتة: كانت فتنة، ا؛ فلتة، ج.
٤٧٥ أيضًا ليتني: ليتني أيضا، ج.
٤٧٦ يد: –، ا ب.

أنه كان شاكًّا في بيعته، والثاني أنه كان شاكًّا في أهليته للإمامة. والجواب أن تمنّيه لما يتمنّاه[٤٧٧] لا يدلّ على أنه كان شاكًّا في أهليته للإمامة أو بيعته، لأنه[٤٧٨] يجوز أن يتمنّى أن يكون سأل النبيّ عليه السلام[٤٧٩] عن حال الأنصار، فيُخبره عليه السلام بدليل ظاهر معيّن[٤٨٠] يقطع به طمعهم في الإمامة ويُسلّم الكلّ ذلك ويزول به خلاف سعد، غير[٤٨١] ما حاجّهم به من الدلائل العامّة نحو قوله عليه السلام: الأئمّة من قريش. ويحتمل أن يتمنّى[٤٨٢] أنه سأله: هل يولّيهم إمارة بلدة أو إمارة[٤٨٣] جيش؟ وأما التمنّي الثاني فإن المؤمن الخائف يتمنّى مثل ذلك، فإنه دُفع إلى تكاليف الإمامة، فيجوز أن يتمنّى أن لا يكون تحمّلها، فيسلَمَ من حسابها ويأمن من عقابها.

ومن ذلك أنه عليه السلام أمر أن ينفذوا جيش أسامة، وكان في إمارته أبو[٤٨٤] بكر وعمر وعثمان، فامتنع من الخروج معه، فخالف أمره عليه السلام. فإن قلتم: إن أبا بكر لم يكن في إمارته، قيل لكم: فقد كان عمر في إمارته[٤٨٥]، فحبسه[٤٨٦] من الخروج معه، فخالف أمره عليه السلام، والمخالف لأمره عليه السلام[٤٨٧] لا يتأهّل للإمامة. وربّما يقولون: إنما جعلهم في جيشه ليخرجوا فلا يتوثّبوا[٤٨٨] على الإمامة، ولهذا لم يُدخل عليًّا في إمارته. والجواب أن أبا بكر لم يكن في إمارته، هذا هو المذكور في المغازي. ثم يقال لهم: فلِم لم[٤٨٩] ينفّذ المنصوص عليه جيش أسامة؟ فإن قالوا: إنما لم يفعل ذلك تقيّةً، قيل لهم: فقد عرض أمر[٤٩٠] لم يعمل بأمره عليه السلام، ولم يكن مخالفًا لأمره، فما أنكرتم أن يعرض لأبي بكر ما يقتضي حبس[٤٩١] عمر ولا يكون مخالفًا لأمره عليه السلام؟ وهو ما حدث من أمر الأنصار وارتداد العرب حول المدينة،

---

٤٧٧ يتمناه: يناه، ج.
٤٧٨ لأنه: + كان، ج.
٤٧٩ عليه السلام: −، ا.
٤٨٠ معين: معن، ج.
٤٨١ غير: وغير، ب.
٤٨٢ ان يتمنى: −، ا ب.
٤٨٣ بلدة أو إمارة: بلد وإمارة، ج.
٤٨٤ إمارته أبو: امارة ابي، ب.
٤٨٥ قيل ... امارته: −، ب.
٤٨٦ فحبسه: + عمر، ا ب.
٤٨٧ عليه السلام: −، ا ب.
٤٨٨ يتوثبوا: يتولوا، ج.
٤٨٩ لم: −، ج.
٤٩٠ أمر: امرا، ا.
٤٩١ حبس: بحبس، ج.

فكان[492] يحتاج إليه للاستعانة في تدبير الدين، وقد سمّى رسول الله صلى الله عليه[493] عمر غَلَق الفتنة وسمّاه حصنًا للدين، فلا ينكَر أن يحتاج إليه. ويقال لهم: إن حديث أُسامة عليكم، لأنه لو كان في الوقت منصوصًا لأمَره عليه السلام بتنفيذ[494] جيش أسامة ولم يطلق الأمر ويقول: نفّذوا جيش أسامة[495]. ويقال لهم: بماذا وصلتم إلى هذا العلم، وهو أنه عليه السلام إنما جعلهم في جيش أسامة لئلا يتوثّبوا على الإمامة، ولا دليل عليه؟ ويجوز أن يكون إنما جعلهم في جيشه دفعًا للأنفة والاستنكاف عن أمره[496] عليه السلام، فإنه روي أن عبد الله بن أبي ربيعة المخزومي قال: ولي[497] علينا شابٌّ حدث، فقال عمر: دعني يا رسول الله[498] أضرب عنقه، فإنه ردّ أمرك، ثم دخل هو في إمارة أُسامة[499] دفعًا للاستنكاف عما يأمر به عليه السلام.

ومن ذلك أنه لم يكن فقيهًا، فإنه قطع سارقًا من اليسار، وأحرق الفُجاءة السُّلَمي بالنار، وقد نهى عليه السلام عن ذلك[500]. والجواب أنه ليس في الرواية أنه قطعه بنفسه[501]، فيجوز أن يخطئ الجلاّد[502]، فيضاف ذلك إليه لأنه كان هو الآمر به[503]، لكن على السنّة، أو كان ذلك في المرّة[504] الثالثة كما قال به قوم من الفقهاء، وللإمام[505] أن يحرق بالنار إذا رأى المصلحة فيه، وقد أحرق[506] أمير المؤمنين قومًا بالنار وهم الذين قالوا فيه: إنه إله، وقال:

إِنِّي إِذَا[507] رَأَيْتُ أَمْرًا مُنْكَرَا    أَوْقَدْتُ[508] نَارِي وَدَعَوْتُ قَنْبَرَا

---

٤٩٢ فكان: وكان، ج.
٤٩٣ عليه: + وآله، ب.
٤٩٤ عليه السلام بتنفيذ: السلام بتنفيذ، ا؛ عليه السلام تنفيذ، ج.
٤٩٥ أسامة: اه سامة، ج.
٤٩٦ للأنفة والاستنكاف عن أمره: للائمة والاستنكاف عن امره عليه امره، ج.
٤٩٧ ربيعة المخزومي قال ولي: ربعة المخزومي قال ولي، ب؛ ربيعة المخزومي قال وولي، ج.
٤٩٨ الله: –، ج.
٤٩٩ أسامة: سامة، ج.
٥٠٠ عليه السلام عن ذلك: عنه عليه، ج.
٥٠١ بنفسه: –، ج.
٥٠٢ الجلاد: الحداد، ج.
٥٠٣ لأنه كان الآمر به: لان كان الآمر، ا؛ لانه كان الآمر، ب.
٥٠٤ أو كان ذلك في لمرة: وكان ذلك في المرة، ا؛ او كان ذلك في المراة، ج.
٥٠٥ وللإمام: وللامامة، ب؛ وللزم، ج.
٥٠٦ أحرق: حرق، ج.
٥٠٧ إذا: –، ا.
٥٠٨ أوقدت: أحججت، ج.

ومن ذلك أنه عليه السلام لم يولّ أبا بكر عملاً في حياته[٥٠٩]، ولمّا أمره بأن يقرأ سورة براءة على المشركين بعث خلفه[٥١٠] عليًّا أن يكون هو القارئ فعزله، فدلّ أنه لم يكن أهلاً لإمامة الدين، ودلّ أن عليًّا أفضل منه. والجواب أنه عليه السلام لم يولّه عملاً لأنه كان يختصّه[٥١١] لنفسه، ولأن يدلّ ذلك على فضله أولى، وسمّاه وعمر وزيرين له، والتولية لا تدلّ على كون المتولّي أفضل، فإنه عليه السلام ولّى عمرو بن العاص وخالد بن الوليد، ولم يدلّ ذلك على[٥١٢] فضلهما على أبي بكر. ويقال لهم: أتقولون: إنه عليه السلام أخطأ حين ولاّه قراءة سورة براءة على المشركين أم[٥١٣] أصاب في ذلك؟ لا وجه أن يقال: إنه أخطأ، فإذن[٥١٤] كان مصيبًا في أمره إياه بذلك، إلا أنه كان من عادة العرب أن من عاهدهم وأراد[٥١٥] فسخ عهدهم فلا بدّ من أن يباشر الفسخ بنفسه أو رجل من عترته، وذلك غير واجب في الفسخ، فبعث عليًّا عليه السلام[٥١٦] ليكون هو القارئ للسورة لئلا يتوهّم[٥١٧] المشركون أن العهد لم ينفسخ، وأمر أبا بكر أن يقيم بالناس الحجّ، فكان هو[٥١٨] المقيم للحجّ بهم وكان القارئ للسورة أمير المؤمنين، وليس يدلّ واحد من الأمرين على أن المأمور به[٥١٩] أفضل من الآخر.

ومن ذلك قالوا: سمّى نفسه خليفة رسول الله ولم يكن استخلفه. والجواب أن المسلمين سمّوه بذلك لأنه عليه السلام كان قد[٥٢٠] دلّهم على صفات من يجب اختياره لخلافته عليه السلام، فلمّا وجدوها[٥٢١] فيه واختاروه سمّوه بذلك، وغلب عليه كما غلب على علي تسميته بأمير[٥٢٢] المؤمنين، وإن كان غيره أميرًا لهم.

---

٥٠٩ يولّ أبا بكر عملاً في حياته: يول ابا بكر عملاً في حيوة، ب؛ يول ابا بكر عملا في حياته، ج.

٥١٠ بعث خلفه: فبعث خلفه، ا؛ بعض، ب.

٥١١ يختصه: يخصه، ا ب.

٥١٢ وخالد بن الوليد ولم يدل ذلك على: وخالد بن الوليد ولم يدل على ذلك، ج.

٥١٣ أم: أو، ج.

٥١٤ أن يقال إنه أخطأ فإذن: للخطأ فإذن، ب؛ أن يقال إنه أخطأ فإن، ج.

٥١٥ وأراد: او اراد، ج.

٥١٦ عليه السلام: –، ج.

٥١٧ يتوهم: مكرر في ج.

٥١٨ هو: –، ج.

٥١٩ به: –، ا ب.

٥٢٠ لأنه عليه السلام كان قد: لأنه عليه السلام كان، ا ب؛ انه عليه السلام كان كان قد، ج.

٥٢١ وجدوها: وجدواها، ب.

٥٢٢ تسميته بأمير: تسميته يا امير، ا؛ تسمية امير، ج.

وأما سائر ما يطعنون[٥٢٣] به عليه، ويروون ذلك عن أمير المؤمنين وعن أولاده، وأكثرها عن جعفر بن محمّد الصادق عليهم[٥٢٤] السلام، فلا أصل لها[٥٢٥]، وقد ذكر أصحابنا ما هو أظهر من رواياتهم[٥٢٦] في مدح أبي بكر عن أمير المؤمنين وعن أولاده رضي الله عنهم[٥٢٧]، وقد ذكرنا نبذاً من ذلك[٥٢٨] في المعتمد.

## فصل

واحتجّ من قال بأن[٥٢٩] عليًّا عليه السلام كان هو الإمام بعد رسول الله صلّى الله عليه[٥٣٠] بأشياء، منها قوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ﴾ الآية، قالوا: والمراد بقوله ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ أمير المؤمنين وحده، لأن الأخبار وردت بأنها نـزلت فيه، وأيضًا فقوله ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (٥ المائدة ٥٥) يقتضي أن يؤتوها[٥٣١] في حال الركوع، ولم يؤدّ الزكاة في حال الركوع إلا علي عليه السلام. قالوا: فجعله وليًّا للمؤمنين، فلا يخلو إما أن يعني به الولاية التي هي المحبّة والنصرة أو الولاية بمعنى الاستحقاق للتصرّف[٥٣٢] كما يقال: الأخ وليّ أخته، أي يملك التصرّف فيها بالتزويج. ولا يجوز أن يكون المراد به[٥٣٣] الأوّل، لأنه ليس بخاصّ لأمير[٥٣٤] المؤمنين لأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض، فكان الثاني هو المراد، أي يستحقّ التصرّف فيهم، وهو الإمامة[٥٣٥].

والجواب أن الآية نـزلت في جماعة المؤمنين، فظاهرها دالّ عليه، لأن قوله ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ إلى آخر الآية ألفاظ جموع. والمفسّرون متى قالوا: نـزلت في فلان، فلا يعنون بذلك أنها ما[٥٣٦] نـزلت في غيره، وإنما يذكرون ذلك الواحد لظهور كونه

---

٥٢٣ يطعنون: يطعنون، ا.
٥٢٤ عن جعفر بن محمد الصادق عليهم: من محمد بن جعفر الصادق عليهما، ا ب.
٥٢٥ فلا أصل لها: –، ج.
٥٢٦ رواياتهم: رواياهم، ج.
٥٢٧ رضي الله عنهم: عليهم السلام، ا ب.
٥٢٨ نبذاً من ذلك: ما يبدا به، ج.
٥٢٩ بأن: ان، ا ب.
٥٣٠ عليه: + وآله، ب.
٥٣١ يؤتوها: يؤتوا، ا ب.
٥٣٢ للتصرف: التصرف، ا ب.
٥٣٣ به: هو، ا ب.
٥٣٤ لأمير: للأمير، ج.
٥٣٥ وهو الإمامة: –، ا ب.
٥٣٦ ما: –، ا ب.

مرادًا بالآية، لا أن غيره ليس بمراد. وذكر[٥٣٧] الواقدي أنها نــزلت في عُبادة بن الصامت وعبد الله بن أُبيّ حين أسر رسول الله صلى الله عليه[٥٣٨] يهود بني قينُقاع، فجاء عبد الله بن أُبيّ إلى[٥٣٩] عبادة، فسأله الدخول معه على النبيّ[٥٤٠] في شأنهم، وكان بينهم وبين الخزرج حلف في الجاهلية، فقال عبادة: إن الإسلام أبطل الحلف، لو أمرني عليه السلام بقتلهم لقتلتهم، فدخل عليه عبد الله فألحّ عليه، فقال: أطلق لي موالي[٥٤١]، إنّي أخشى الدوائر، فأنــزل الله تعالى[٥٤٢] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾ إلى قوله ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ يعني عبد الله ﴿يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ﴾ (٥ المائدة ٥١-٥٢) ثم قال ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ أي لا تولّوا اليهود كما فعله ابن أُبيّ، بل والوا[٥٤٣] الله ورسوله والمؤمنين، أي أحبّوا الله وانصروا[٥٤٤] دينه ورسوله وانصروا المؤمنين. ثم وصفهم بقوله ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ وقيل: نــزلت الآية والناس بين راكع وساجد، فوصفهم بأنهم ركوع الآن، وقولهم أن الآية[٥٤٥] تقتضي أداء الزكاة في حال الركوع لا يصحّ، لأن الآية خرجت مخرج المدح، والذي قالوه ليس بمدح، لأن فيه ترك المسنون من الصلاة، وقولهم أن عليًّا أدّى الزكاة في حال الركوع لا يصحّ لأنه عليه السلام لم تجب عليه الزكاة، وهل تجب على جواد؟ وليس يجوز حملها على الولاية بمعنى الإمامة على ما قالوه، لأن ذلك يقتضي أنه كان إمامًا في حال حياة النبيّ عليه[٥٤٦] السلام.

ومنها قوله عليه السلام: من كنت مولاه فعلي مولاه. قالوا: ولفظة مولى مشتركة بين المعتِق والمعتَق وابن العمّ والناصر والأَوْلى، قالوا: لم يبيّن عليه السلام ما عنى، فوجب حمله على الكلّ إلا مع علم أنه لم يعنه، نحو المعتق والمعتق وابن العمّ، وإذا صحّ أنه أولى بهم كان إمامهم. ومن وجه آخر وهو ما روي أنه[٥٤٧] عليه السلام قدّم عليه

---

٥٣٧ لا أن غيره ليس بمراد وذكر: لا عن غيره ليس بمراد ذكر، ا؛ لان غيره ليس بمراد وذكر، ج.
٥٣٨ رسول ... عليه: النبي عليه السلام، ا ب.
٥٣٩ أبي إلى: أبي، ب؛ ابي ابي الى، ج.
٥٤٠ الدخول معه على النبي: معه الدخول على النبي عليه السلام، ا ب.
٥٤١ موالي: الموالي، ب.
٥٤٢ تعالى: -، ج.
٥٤٣ والوا: قالوا، ج.
٥٤٤ وانصروا: ونصروا، ج.
٥٤٥ الآية: + نــزلت، ب.
٥٤٦ عليه: عليهما، ج.
٥٤٧ أنه: عنه، ا.

قوله[٥٤٨]: ألستُ أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى، قال: فمن كنت مولاه فعلي مولاه. ولفظة مولى، وإن كانت[٥٤٩] مشتركة بين معانٍ مختلفة فإنه يجب حملها على ما يدلّ عليه المقدّمة. ألا ترى أن من قال لغيره: أتعرف عبدي[٥٥٠] زيدًا؟ أشهدك أن[٥٥١] عبدي حرّ، فإن العتق ينصرف إلى زيد من بين[٥٥٢] عبيده؟ فكذلك يجب أن يكون المراد بقوله: من كنت مولاه فعليّ مولاه، أي من كنت أولى به فعلي أولى به، وهذا هو معنى الإمامة.

والجواب: أما الأوّل فقد ذكر أصحابنا أن أهل اللغة نصّوا على أن مولى لا يكون بمعنى أولى وأن مفعل لا يجيء بمعنى أفعل، وبيّنوا أيضًا أنهم وضعوا قولهم مولى لابن[٥٥٣] العمّ وحده وللناصر وحده، فمتى حمل[٥٥٤] عليهما معًا كان مخالفة لمواضعة أهل اللغة. ولو حمل مولى بمعنى أولى لم[٥٥٥] يدلّ على الإمامة، لأنه تعالى قال ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (٨ الأنفال ٧٥) ولم يُرد أنهم أئمّة، وكذلك قال تعالى ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا النَّبِيُّ﴾ (٣ آل عمران ٦٨) ولم يعن أنهم أئمّة لإبراهيم. وعلى أنهم لم يبيّنوا[٥٥٦] أن المولى بمعنى الناصر ليس بمراد بالحديث فيثبت[٥٥٧] أنه أراد الأولى. وأما الوجه الثاني فلا يدلّ أيضًا على أنه أراد به[٥٥٨] عليه السلام أولى بهم، لأنه يجوز أن يبيّن بهذه المقدّمة فرض طاعته عليهم، ثم يقول: فوالوا[٥٥٩] عليًّا، فإن من يواليني يلزمه أن يوالي عليًّا. ثم ليسوا[٥٦٠] بأن يحملوا قوله: فعلي مولاه، على الأولى لمكان المقدّمة بأولى من أن نحمله نحن على ولاية النصرة[٥٦١] لما عقّبه به من قوله: اللّهمّ والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من ينصره[٥٦٢] واخذل من خذله، لأن من أتى بكلام مشترك بين أشياء، ثم عقّبه بما يدلّ على الحثّ على بعض

---

٥٤٨ قدم عليه ... قوله: لما قال، ب.
٥٤٩ كانت: كنت، ب.
٥٥٠ عبدي: عند، ج.
٥٥١ أشهدك أن: اشهد ان، ا؛ اشهد كان، ب.
٥٥٢ بين: دون، ج.
٥٥٣ لابن: لأن، ج.
٥٥٤ حمل: حملت، ا ج.
٥٥٥ لم: ولم، ج.
٥٥٦ يبينوا: بينوا، ا.
٥٥٧ فيثبت: فثبت، ا ب ج.
٥٥٨ أيضًا على أنه أراد به: على انه اراد به، ا ب؛ ايضا على انه اراد، ج.
٥٥٩ توالوا، ب؛ توالو، ج.
٥٦٠ يواليني يلزمه أن يوالي عليًّا ثم ليسوا: يوالني يلزمه ان يوالي عليا ثم ليس، ب.
٥٦١ نحن على ولاية النصرة: نحن على دلالته للنصرة، ب؛ على ولاية النصرة، ج.
٥٦٢ ينصره: نصره، ا.

تلك الأشياء، فإنه يدلّ علي أنه أراد به ما حثّ[٥٦٣] عليه، كمن قال لغيره: صلّ عند الشفق، ثم قال: رحم[٥٦٤] الله من صلّى عند الشفق الأحمر، فإنه يدلّ على أنه أراد بالأوّل الأحمر. ولأن ما قالوه، لو دلّ على الإمامة لدلّ على أنه إمام في حال حياته[٥٦٥] عليه السلام، لأن قوله: فعلي مولاه، خبر عن الحال.

ومنها قوله عليه السلام: أنت منّي بمنـــزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيّ بعدي[٥٦٦]، فأثبت له عليه السلام[٥٦٧] جميع منازل هارون من موسى، ومن منازله أنه لم يكن رعيّة لأمّة موسى، ومن منازله أنه لو عاش بعده لكان إمامًا، فيجب في علي مثله. وأيضًا، فإنه استخلف هارون حين ذهب إلى المناجاة، ولم يعزله حين رجع لأن ذلك ينفّر عنه، فبقي خليفة[٥٦٨] له، فصحّ أنه لو عاش بعد موسى لكان خليفة له[٥٦٩]، فيجب أن تكون لعلي هذه المنـــزلة أيضًا. والجواب أن قولهم: إنه أثبت[٥٧٠] لعلي جميع منازل هارون من موسى، غير مسلّم، لأنه ليس في قوله: أنت مني بمنـــزلة هارون من موسى، لفظ عموم يشمل المنازل كلّها. يبيّن هذا أن قوله: أنت مني بمنـــزلة هارون من موسى[٥٧١]، لفظ مفرد متناول منـــزلة واحدة. وروي أنه عليه السلام لما استخلف عليًّا حين خرج إلى تبوك طعن فيه المنافقون وقالوا: إنه كره صحبته، فبلغ ذلك عليًّا عليه السلام، فتبع النبيّ عليه السلام فشكا[٥٧٢] ذلك إليه، فقال له عليه السلام: أنت مني بمنـــزلة هارون من موسى، يريد به عليه السلام دفع كلام المنافقين عنه، أي: إن[٥٧٣] موسى استخلف هارون حين ذهب إلى المناجاة، أفكان[٥٧٤] كارهًا لصحبته؟ بل استخلفه على قومه[٥٧٥] لشدّة اعتماده عليه، فكذلك حالك يا علي منّي.

---

٥٦٣ حثّ: وجب، ج.
٥٦٤ رحم: رحمه، ج.
٥٦٥ حياته: حيوة، ب.
٥٦٦ بعدي: —، ب.
٥٦٧ عليه السلام: —، ا ب.
٥٦٨ خليفة: خليفته، ج.
٥٦٩ له: —، ب ج.
٥٧٠ أثبت: ثبتت، ج.
٥٧١ من موسى: —، ب.
٥٧٢ عليه السلام فشكا: صلى الله عليه وسلم فشكا، ا؛ صلى الله عليه وآله وسلم وشكا، ب.
٥٧٣ إن: —، ج.
٥٧٤ أفكان: او كان، ج.
٥٧٥ استخلفه على قومه: خلفه على قومه، ا ب؛ استخلفه على قوله، ج.

وأما قولهم أن من منازل هارون أنه[٥٧٦] لم يكن رعيّة لأمّة موسى، فيقال لهم: إن[٥٧٧] كان كذلك في حياة موسى، فقولوا: إن أمير المؤمنين كذلك. وهذا لازم لهم أيضًا من وجه آخر، وهو أن الحديث لو دلّ على إمامته عليه السلام لدلّ على ذلك في[٥٧٨] حياة النبيّ عليه السلام، لأن هارون كان يتولّى التصرّف في الأمّة كموسى عليهما[٥٧٩] السلام. ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿فَقُولاَ إِنَّا رَسُولاَ رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلاَ تُعَذِّبْهُمْ﴾ (٢٠ طه ٤٧)؟ وتخليص المظلوم من يد الظالم من تكاليف الأئمّة. وقولهم أن من منازل هارون أنه لو عاش بعد موسى لكان إمامًا، غير مسلّم، لأنه يجوز أن يوحى إليه[٥٨٠] بعده، فيبلّغ الشرع، وغيره يتصرّف في الأمّة تصرّف الأئمّة، لأنه قد تظاهر الخبر عن الأمم السالفة أن أنبياءهم[٥٨١] كانوا يشرعون الأحكام، وكان ملوكهم ينفّذونها.

وقولهم أنه استخلفه موسى وبقي خليفة له بعد رجوعه، فيقال لهم: إن الإمام[٥٨٢] متى استخلف من ينظر في أمور رعيّته في حال غيبته فإن ذلك ينتهي برجوعه إلى قومه، ويعرف ذلك كلّ أحد ولا يحتاج إلى عزل ليبيّن إنهاء[٥٨٣] تصرّفه برجوعه، ومتى غاب غيبة ثانية يحتاج في استخلافه إلى تجديد عهد إليه لجواز[٥٨٤] أن يستخلف غيره في الغيبة الثانية[٥٨٥].

## الكلام في إمامة عمر رضي الله عنه[٥٨٦]

أما صلاحيّته للإمامة فظاهرة[٥٨٧]، لأن علمه واجتهاده في الشرعيات وشجاعته وقوّة قلبه وسياسته وعدله وزهده واكتفاءه باليسير وحسن سيرته[٥٨٨] لا تخفى. يبيّن هذا أنه

---

٥٧٦ أنه: –، ب.
٥٧٧ إن: أنه، ا؛ انه لو، ب.
٥٧٨ على ذلك في: على ذلك في حال، ب؛ ذلك في، ج.
٥٧٩ كموسى عليهما: لموسى عليهما، ا؛ لموسى عليه، ب؛ كموسى عليه، ج.
٥٨٠ إليه: الله، ا.
٥٨١ أنبياءهم: انبيائهم، ا.
٥٨٢ الإمام: الامامة، ب.
٥٨٣ إنهاء: انتهاء، ا.
٥٨٤ عهد إليه لجواز: عهده اليه لجواز، ا؛ عهد اليه نحو، ج.
٥٨٥ الثانية: –، ج.
٥٨٦ رضي الله عنه: –، ا ب.
٥٨٧ أما صلاحيته للإمامة فظاهرة: أما صلاحيته للإمامة فظاهر، ا؛ فأما خلافته للإمامة فظاهر، ج.
٥٨٨ واكتفاءه باليسير وحسن سيرته: واكتفاؤه باليسير سيرته، ا؛ واكتفاءه باليسير وحسن سيره، ب.

ما حدثت حادثة في زمانه إلا وله فيها قول كغيره. ووقوفه عند النبيّ عليه السلام في كثير من مواقف الحرب يدلّ على شجاعته، وعدله وسيرته يضرب بهما[٥٨٩] المثل.

وقد ذكر أبو بكر جميع خصال أهلية الإمامة فيه ولم ينكر ذلك عليه أحد، روى سيف بن عمر بإسناده عن عاصم بن عدي، قال: جمع الناسَ أبو بكر وهو مريض، فحمد الله وأثنى عليه وقال: أيّها الناس احذروا الدنيا، فإنها غرّارة غدّارة، إلى أن قال: وإن[٥٩٠] هذا الأمر الذي هو أملك بنا لا يصلح[٥٩١] آخره إلا بما صلح[٥٩٢] به أوّله، ولا يحتمله إلا أفضلكم مقدرةً[٥٩٣]، وأملككم لنفسه، وأشدّكم في حال الشدّة، وأسلسكم في حال اللين[٥٩٤]، وأعلمكم برأي ذوي الرأي، لا يتشاغل بما لا يعنيه، ولا يحور لما ينـزل به، ولا يستحي من التعلّم، ولا يتحيّر[٥٩٥] عند البديهة، قويٌّ على الأمور، لا يختار لشيء منها حدَّه بعدوان، ولا يقصر[٥٩٦] برصد لما هو آتٍ عتاده من الحذر، ألا وهو عمر بن الخطاب. وهذا الحديث يدلّ على أهليته للإمامة.

والذي يدلّ على إمامته أنه نصّ عليه إمامٌ ثابت الإمامة وأجمعت الصحابة رضي الله عنهم[٥٩٧] على أن ذلك طريق ثبوت الإمامة. يدلّ عليه أن الصحابة[٥٩٨] رضوا بإمامة عمر لذلك وسألوا أبا بكر أن ينصّ على إمام بعده، وسألوا كذلك عمر، ولمّا نصّ على الستة لم يتجاوزوهم، بل قصروا[٥٩٩] الإمامة عليهم، وسألوا عليًّا عليه السلام أن ينصّ على إمام بعده، فصحّ أن ذلك طريق ثبوت الإمامة.

وإنما قلنا: إنه نصّ عليه، فإنه شاور الصحابة في أمره، منهم علي[٦٠٠] وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وسعيد بن زيد وأبو الأعور السُّلمي[٦٠١] ورجال من الأنصار، وكلّهم رضوا به. وروي أن عليًّا عليه السلام قال: لا نرضى إلا أن يكون عمر. وقال

---

٥٨٩ بهما: بها، ا ب؛ به في، ج.

٥٩٠ وإن: إن، ا ب.

٥٩١ وهو أملك بنا لا يصلح: هو أملك بنا (+ حاشية: أي أهم بنا) لا يصلح به، ب،؛ أملك بناي اهلم لا يصلح، ج.

٥٩٢ صلح: يصلح، ج.

٥٩٣ مقدرة: مقدورة، ج.

٥٩٤ اللين: الين، ج.

٥٩٥ يستحي من التعلم ولا يتحير: يستحق من التعليم ولا يفخر، ج.

٥٩٦ يقصر: يقتصر، ا ب.

٥٩٧ وأجمعت الصحابة رضي الله عنهم: واجمعت الصحابة، ا ب؛ واجتمعت الصحابة رضي الله عنهم، ج.

٥٩٨ عليه أن الصحابة: + رضوان الله عليهم، ا ب؛ على الصحابة، ج.

٥٩٩ يتجاوزوهم بل قصروا: يتجاوزهم بل قصر، ا ج؛ يتجاوزهم بل قصروا، ب.

٦٠٠ علي: + عليه السلام، ج.

٦٠١ السلمي: ـ، ا ب.

عثمان[٦٠٢] حين سأله أبو بكر عنه: علمي به أن سريرته خير من علانيّته. وقال عبد الرحمن: هو[٦٠٣] والله أفضل من رأيت. فلما رضوا به دعا عثمان وقال له: اكتب: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قُحافة في آخر عهده بالدنيا خارجًا منها وأول عهده بالآخرة داخلاً فيها، حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدُق الكاذب: إنّي استخلفتُ عمر بن الخطّاب، فإن عدل فذلك ظنّي به ورأيي فيه، وإن بدّل وجار فلكلّ امرئ[٦٠٤] ما اكتسب، والخيرَ أردتُ ولا أعلم الغيب. ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (٢٦ الشعراء ٢٢٧)، فصحّ أنه نصّ عليه.

## فصل

فأما ما طعنوا به على عمر فأشياء، منها أنه لم يكن عالمًا، لأنه لمّا توفّي النبيّ عليه السلام[٦٠٥] قال: والله ما مات محمّد، حتّى نبّهه[٦٠٦] أبو بكر بقوله تعالى ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (٣٩ الزمر ٣٠) وبقوله[٦٠٧] ﴿أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ﴾ (٣ آل عمران ١٤٤) فصحّ أنه ما كان حافظًا للقرآن ولا متدبّرًا له. قالوا: وأراد أن يرجم حاملاً، فقال له مُعاذ: إن[٦٠٨] كان لك سبيل عليها فلا سبيل لك على حملها. وأراد أن يرجم[٦٠٩] مجنونةً، فقال له علي عليه السلام: إن القلم[٦١٠] مرفوع عن المجانين. وكان يمنع[٦١١] في خطبته عن المغالاة في الصداق، فنبّهته امرأة[٦١٢] بقوله تعالى ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا﴾ (٤ النساء ٢٠) فقال: كلّ الناس أفقه من عمر حتّى المخدّرات. وأُخبر أن قومًا يشربون[٦١٣] الخمر فتسوّر عليهم، فقالوا له: إنّك[٦١٤] أخطأتَ في ثلاث: إن الله نهاك عن التجسّس

---

٦٠٢ عثمان: عمر، ج.
٦٠٣ هو: –، ا.
٦٠٤ وجار فلكل امرئ: وحان فنكل امرئ، ب؛ وجار فلكل امر، ج.
٦٠٥ عليه السلام: صلى الله عليه وآله، ج.
٦٠٦ نبهه: ينذر، ا.
٦٠٧ وبقوله: + تعالى، ج.
٦٠٨ إن: وان، ج.
٦٠٩ يرجم: + حا، ج.
٦١٠ القلم: المعلم، ج.
٦١١ المجانين وكان يمنع: المجنون وكان يمنع، ا ب؛ المجانين وكان يمنع، ج.
٦١٢ فنبهته امرأة: فتنبه امرأة، ا؛ فنبهته امرأته، ج.
٦١٣ يشربون: يسرون، ا.
٦١٤ إنك: –، ج.

وتجسست، وثانيها أنّك دخلت بغير إذن، وثالثها أنّك لم تسلّم، وكلّ ذلك يدلّ على قلّة علمه.

والجواب أن علمه أظهر من هذه الروايات التي ذكرتموها[٦١٥]، فكيف يُترك الأمر الظاهر لأجل أخبار الآحاد، وليس فيها دليل على ما رُمتم؟ أما[٦١٦] الأوّل فليس يجب في العالم أن لا تشتبه عليه بعض الأمور بشبهة[٦١٧] فينبّه عليها، وبطل بهذا قولهم أنه[٦١٨] ما كان متدبّرًا للقرآن، لأن الشبهة إنما دخلت عليه في موته عليه السلام لتدبُّره القرآن، وهو قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ (٩ التوبة ٣٣). فوقع له أنه يظهره على الأديان كلّها في حياته، فلمّا قال له أبو بكر: إن الله أخبرنا بموته، وإذا ظهر[٦١٩] دينه على الأديان فقد أظهره[٦٢٠] عليها، زالت عنه الشبهة. وليس يجب إذا كان غيره أعلم منه في هذا أن يكون[٦٢١] غير عالم، لأن الله تعالى يقول ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (١٢ يوسف ٧٦) فوصف مَن فوقه[٦٢٢] غيرُه في العلم بأنه ذو علم. فأما أنه أمرَ برجم حاملٍ أو مجنونةٍ فليس في الرواية أنه علم أنها حاملة أو مجنونة[٦٢٣] فيلزمَ ما قلتم، ويجوز أن لا يعلم ذلك، فينبّه عليه.

فإن[٦٢٤] قيل: لو لم يكن عالمًا بذلك لما قال: لولا مُعاذ ولولا علي لهلك عمر، قيل له: يجوز أن يريد بذلك: لهلك[٦٢٥] من الغمّ إذا ظهر له ذلك بعد الرجم، لأنه يقال لمن[٦٢٦] اغتمّ غمًّا شديدًا: هلك غمًّا، ويجوز أن يريد أنه قصر في الفحص عن حالهما، وكان يلزمه[٦٢٧] ذلك، فقال ما قاله لشدّة خوفه من الله تعالى، لا أنه[٦٢٨] لو ظهر له ما كان عالمًا بوجوب تأخير الرجم للحامل وأنه لا عقوبة على المجنونة. وأما منعه من المغالاة في الصداق فكان يدعو بذلك إلى اتّباع النبيّ عليه السلام فيه، فإنه[٦٢٩] ما غالى

---

٦١٥ ذكرتموها: ذكرتموها، ب.
٦١٦ دليل على ما رمتم أما: بدليل على ما رمتم فاما، ج.
٦١٧ تشتبه عليه بعض الأمور بشبهة: يشتبهه عليه بعض الامور لشبهة، ا.
٦١٨ أنه: إن، ا ب ج.
٦١٩ بموته وإذا ظهر: بموته واذا اظهر، ب؛ بعرده واذا ظهر، ج.
٦٢٠ أظهره: + الله، ب.
٦٢١ يكون: + هو، ب.
٦٢٢ فوصف من فوقه: من بجنون، ج.
٦٢٣ او مجنونة: ومجنونة، ا.
٦٢٤ فإن: بأن، ج.
٦٢٥ بذلك لهلك: بذلك أنه ليهلك، ب؛ بذلك، ج.
٦٢٦ لمن: لم، ج.
٦٢٧ يلزمه: يلزم، ب.
٦٢٨ لا أنه: لانه، ج.
٦٢٩ عليه السلام فيه فإنه: صلى الله عليه وعلى آله فيه فانه، ج.

في صداق فاطمة رضي الله عنها[٦٣٠] وكان دعاؤه إلى ذلك حقًّا، فلما تلت المرأة الآية تنبّه على أن أمر الصداق مبنيّ على التراضي، فأظهر من التواضع ما أظهر وأنصف عن[٦٣١] نفسه، وغضّ منها على ما هو عادة الصالحين. وأما تسوّره على من ظنّ أنهم يشربون الخمر فللإمام أن يتشدّد في النهي عن المنكر ويعمل بحسب[٦٣٢] اجتهاده، والاجتهاد في ذلك يختلف باختلاف من ينهى عن المنكر، فربّ عازم غير مبالٍ مجاهر بالفسق[٦٣٣] ينبغي أن يُبتدأ في نهيه بالأشدّ، ولو ابتدئ بالسهل لاستهزأ بالناهي، لكنه أُفحم حين لم يجدهم مشتغلين بالشرب، وكان له أن يقول: لي أن أفعل ذلك بحسب ظنّي لشربكم وظنّي بأحوالكم، والامتناع من التجسّس هو قبل أن يُخبَر ويغلب على ظنّه وقوع المنكر، ولمّا دخل عليهم على هذا الظنّ لم يكن له أن يسلّم عليهم.

ومنها أنه كان يكثر عطايا أزواج النبيّ عليه السلام حتى كان يعطي عائشة وحفصة كلّ سنة عشرة آلاف درهم ومنع أهل البيت خمسهم الذي كان يصل إليهم لفقرهم منه عليه السلام، وأنه كان عليه ثمانون ألف درهم من بيت المال قرضًا. والجواب أنه كان يعطي أزواج النبيّ صلى الله عليه وسلم[٦٣٤] ما كان يعطيهن[٦٣٥] من كان قبله وبعده، فإن أمير المؤمنين كان يعطيهنّ مثل ذلك. وأما منعه الخمس من أهل البيت فالأمر فيه كان موكّلاً[٦٣٦] إلى الاجتهاد، فمن قال: كان يُصرف إليهم لفقرهم قال: إذا زال فقرهم فقد زال الاستحقاق، فصار عمر إلى هذا الوجه من الاجتهاد، ومن يطعن فيه بهذا فإنه يطعن في الاجتهاد قبل طعنه فيه. وأما استقراضه من بيت المال فقد ذكر الفقهاء أن الأولى في مال[٦٣٧] بيت المال أن يكون قرضًا على مَليء لأنه أقرب إلى الحفظ، فإذا كان للإمام أن يُقرضه[٦٣٨] غيره لأجل الحفظ جاز[٦٣٩] له أن يستقرضه لنفسه لأن أمانته[٦٤٠] على نفسه أقوى من أمانته[٦٤١] على غيره.

---

٦٣٠ رضي الله عنها: عليها السلام، ا ب.
٦٣١ عن: من، ا.
٦٣٢ بحسب: −، ا ب.
٦٣٣ بالفسق: في الفسق، ج.
٦٣٤ صلى الله عليه سلم: عليه السلام، ب؛ −، ا.
٦٣٥ يعطيهن: يعطيهم، ج.
٦٣٦ موكلا: موكولا، ا.
٦٣٧ الفقهاء أن الأولى في مال: الفقهاء ان الاولى في، ا ب؛ الفهاء ان الاولى في لا احتهاد مال، ج.
٦٣٨ يقرضه: + من، ب.
٦٣٩ جاز: كان، ا ب.
٦٤٠ أمانته: امامته، ج.
٦٤١ أقوى من أمانته: أكبر من إمامته، ج.

ومنها أنه لم يحدّ المغيرة بن شُعبة حين شهدوا عليه بالزنا لأنه خافه وحدّ الذين شهدوا عليه ومنع الرابع من الشهادة، فتجنّب أن يفضح واحدًا[٦٤٢]، ففضح ثلاثةً وهم الذين حدّهم. والجواب أنه ما تمّت[٦٤٣] شهادة الشهود على زناه فلم يحدّه، وذلك هو الواجب، وحدّ الشهود لمّا لم يشهد الرابع لأنهم صاروا قذفة[٦٤٤]. وقولهم أنه منع الرابع من الشهادة لأنه قال له: إنّي أرى وجه رجل لا يفضح الله به رجلاً، قيل لهم: إن هذا ليس بمنعٍ للشهادة، وإنما هو حثّ على الستر فإن شهود الزنا مندوبون[٦٤٥] إلى الستر. فإن قالوا: فلِم احتال في درء الحدّ عن[٦٤٦] المغيرة ولم يحتل في درء الحدّ عن[٦٤٧] الشهود؟ قيل لهم: إن الحيلة كانت ممكنة في حقّ[٦٤٨] المغيرة لأن الشهادة لم تتمّ بعد ولم تكن ممكنة في حقّ[٦٤٩] الشهود لأنه لما امتنع الرابع صاروا قذفةً، فلزمه[٦٥٠] حدّهم. وقولهم: تجنّب عن فضيحة رجل واحد ففضح ثلاثة، لا يصحّ، لأن الشاهد إذا حُدّ لامتناع الآخر لم يكن ذلك فضيحة له لأنه[٦٥١] يجوز أن يكون صادقًا عند الله تعالى[٦٥٢]، ويجب حدّه على الإمام زجرًا عن القذف[٦٥٣] وحثًا على الستر، فإذا لم يقطع على كونه كاذبًا لم يفتضح، وليس كذلك إذا حُدّ لأجل الزنا لأنه[٦٥٤] فضيحة له. وقولهم: إنه خاف المغيرة، فبعيد، لأنه كيف يخافه والمهاجرون والأنصار ناصروه؟ وعزل خالدًا وهو سيف الله في أرضه[٦٥٥] ولم يخفه، فكيف يخاف المغيرة؟

ومنها قالوا: كان يتلوّن في الأحكام حتّى[٦٥٦] قالوا: إنه قضى في الجدّ بسبعين قضية أو مائة قضية، وكان يقول بالرأي[٦٥٧] والحدس. والجواب أن القضاء في الجدّ بسبعين[٦٥٨]

٦٤٢ واحدًا: واحد، ج.
٦٤٣ تمت: ثبتت، ج.
٦٤٤ لما لم يشهد الرابع لأنهم صاروا قذفة: فلما لم يشهد الرابع صار قذفا، ب.
٦٤٥ مندوبون: مندبون، ب.
٦٤٦ عن: على، ج.
٦٤٧ عن: على، ج.
٦٤٨ حق: + (حاشية) درء الحد عن، ب.
٦٤٩ حق: + (حاشية) درء حد، ا ب.
٦٥٠ فلزمه: فلزمهم، ب.
٦٥١ لأنه: + لا، ج.
٦٥٢ تعالى: —، ج.
٦٥٣ القذف: —، ج.
٦٥٤ لأنه: لا، ج.
٦٥٥ في أرضه: —، ا ب.
٦٥٦ حتى: يحيى، ج.
٦٥٧ وكان يقول بالرأي: فيه كان يقول بالرأي ما اظن، ج.
٦٥٨ بسبعين: بتسعين، ج.

قضية في صورة واحدة غير ممكن إلا أن يقال: إنه قضى في سبعين صورة من المسائل فيها جدّ مع ورثة[٦٥٩] مختلفين، فيدلّ ذلك على سعة[٦٦٠] علمه في الفرائض. والإمامية لا[٦٦١] تقول بالرأي، والاجتهاد يسمّونه[٦٦٢] ظنًّا وحدسًا، وذلك ليس يطعن فيمن يقول بالاجتهاد.

ومنها أنه قال في خطبته: متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه[٦٦٣] وسلم وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما، وفي هذا إنـزال نفسه منـزلة[٦٦٤] من يشرع الشرائع، ويوهم بكلامه هذا أن[٦٦٥] اتّباعه أولى من اتّباع الرسول. والجواب أن اتباعه للرسول عليه السلام أظهر من هذه الرواية، ولم ينقم عليه في سيرته أحد من الصحابة، وإنما يحمل الخصوم مثل هذا الكلام على وجه شنيع[٦٦٦] ليشنّعوا به عليه، وهو صحيح في نفسه، لأنه أراد التشدّد في[٦٦٧] المنع من المتعتين لأنهما كانتا مباحتين على عهد[٦٦٨] رسول الله صلّى الله عليه[٦٦٩]، ثم نسختا، ولهذا[٦٧٠] ردّ أمير المؤمنين القول بمتعة[٦٧١] النكاح على ابن عبّاس، فصحّ أن غيره كان يمنع منها[٦٧٢]. وعنى بالمتعة الثانية ما كانوا يفعلونه من فسخ الحجّ ولم يعن به التمتّع[٦٧٣] المشروع، وهو تقديم العمرة على الحجّ ثم وصْل الحجّ بها.

ومنها أنه خالف من كان قبله في الشورى وسوّى فيه بين الفاضل والمفضول، ثم طعن في كلّ واحد ممن[٦٧٤] اختاره، وجعلها أوّلاً[٦٧٥] في ستة، ثم ناقض، فجعلها في أربعة،

---

٦٥٩ ورثة: ورثه، ب.
٦٦٠ ذلك على سعة: على، ج.
٦٦١ لا: –، ج.
٦٦٢ يسمونه: ويسسونه، ب.
٦٦٣ عليه: + وآله، ب.
٦٦٤ نفسه منـزلة: إنـزاله، ج.
٦٦٥ بكلامه هذا أن: بكلامته هذا ان، ب؛ بكلامه هذا او، ج.
٦٦٦ شنيع: تشنيع، ب.
٦٦٧ التشدد في: التشديد من، ب.
٦٦٨ المتعين لأنهما كانتا مباحتين على عهد: المتعين لانهما كانتا مباحين على عصر، ب؛ المعين لانهما كانتا مباحين على عهد، ج.
٦٦٩ صلى الله عليه: عليه السلام، ا ب.
٦٧٠ ثم نسختا ولهذا: ثم نسخا ولهذا، ا؛ لم نسختا ولهذا ولهذا، ج.
٦٧١ القول بمتعة: متعة، ب؛ المعول بمتعة، ج.
٦٧٢ منها: منهما، ج.
٦٧٣ التمتع: التمتيع، ب.
٦٧٤ ممن: من، ج.
٦٧٥ وجعلها أولاً: وجعله أولاً، ا ب؛ وجعله اولى، ج.

أربعة، ثم في ثلاثة، ثم جعل الاختيار إلى عبد الرحمن بن عوف[٦٧٦] بعد أن وصفه بالضعف والقصور، ثم قال: إن اجتمع علي وعثمان على قول فالقول ما قالاه، لعلمه أنهما لا يجتمعان على أمر[٦٧٧]، ثم قال: وإن صاروا ثلاثة ثلاثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن[٦٧٨]، لعلمه بأنه لا يعدل عن ابن عمّه وأخيه عثمان[٦٧٩]، ثم أمر بضرب أعناقهم إن تأخّروا عن البيعة ثلاثة أيام، وأمر بقتل من خالف الأربعة منهم، أو الذين فيهم عبد الرحمن. وكيف استجاز قتل علي وعثمان وهما أفضل[٦٨٠] المسلمين؟

والجواب[٦٨١]: إنكم خالفتم السنّة، معاشر الإمامية، بمثل هذه المطاعن في أفاضل أصحاب النبيّ[٦٨٢] عليه السلام، لأنّا أُمرنا بإحسان الظنّ بالمسلمين وحمل أفعالهم المحتملة[٦٨٣] لوجوه قبح على الوجوه الحسنة ونفي وجوه القبح عنها، وأنتم تتكلّفون [نفي] الأفعال الحسنة باختراع وجوه القبح لها، ولو لم يدلّ على فساد ما أوردتم إلا أن أمير المؤمنين قال[٦٨٤] بحسن ما اختاره من الشورى ودخل فيها[٦٨٥] وغيره من جلّة الصحابة لكفى[٦٨٦]، ولو لم يره حسنًا لأخرج نفسه منها، ولم يكن عليه في ذلك بأس ولا تقية. ألا ترى أن عبد الرحمن أخرج نفسه منها ولم يلحقه ضرر، فكيف أمير المؤمنين عليه السلام؟ وقولهم أنه خالف في ذلك من كان قبله، لا يصحّ، لأنهم ما تركوا ذلك لأن تركه شرع ولا حرموه فيُعدّ مخالفًا لهم. وقولهم أنه سوّى فيه بين الفاضل والمفضول ساقط، لأنا[٦٨٧] بيّنّا أن كون من يُختار لها أكثر ثوابًا لا اعتبار به إذا[٦٨٨] كان غيره أحسن سياسةً، فيجوز أن يتساوى في ظنّه من عيّنهم للشورى في حسن[٦٨٩] السياسة، ويجوز أن يظنّ بأمير المؤمنين ما ابتلي به في إمامته لأنه كان ألمعيّ هذه الأمة، فعدل به غيرَه الذي في ظنّه أنه[٦٩٠] لا يبتلى بمثله.

---

٦٧٦ بن عوف: —، ا ب.
٦٧٧ يجتمعان على أمر: يجمعان على أمر، ا؛ يجتمعان، ج.
٦٧٨ الرحمن: + بن عوف، ج.
٦٧٩ عثمان: —، ا.
٦٨٠ علي وعثمان وهما أفضل: علي وعثمان وهما افاضل، ب؛ علي عليه السلام وعثمان وهما افضل، ج.
٦٨١ والجواب: الجواب، ج.
٦٨٢ النبي: —، ج.
٦٨٣ المحتملة: المختلسة، ا.
٦٨٤ قال: —، ج.
٦٨٥ فيها: فيه، ا ب.
٦٨٦ لكفى: يكفي، ج.
٦٨٧ لأنا: لان، ا.
٦٨٨ إذا: فاذا، ا ب؛ اذ، ج.
٦٨٩ للشورى في حسن: للورى في احسن، ج.
٦٩٠ أنه: + الذي، ج.

وقولهم[٦٩١] أنه ناقض فجعلها أوّلاً في ستّة، ثم في أربعة، قيل لهم: هذا ليس بمناقضة، لأنه[٦٩٢] جعلها في ستة في حالة، وهي إذا اجتمعوا على رأي واحد، وجعلها في أربعة في حالة أخرى، وهي[٦٩٣] إذا اختلفوا فخالفهم اثنان، ثم في ثلاثة إذا صاروا فرقتين[٦٩٤]، وهذا لا يعدّ مناقضة. وقولهم: إنه اختارهم ثم طعن فيهم، ساقط لأنه ما ذكر في حقّهم طعنًا لا يتأهّلون عنده للإمامة. ألا ترى أنه قال في أمير المؤمنين عليه السلام: رجل فيه دعابة، وهذا لا يُعدّ طعنًا يَخرج به عن استحقاق الإمامة، وكذلك قوله[٦٩٥] في عثمان أنه كان يحبّ أقاربه، ويجوز أن يقول ذلك لئلا يلزموه[٦٩٦] أن يختار بنفسه أحدهم، لأنه رأى أن تفويض[٦٩٧] الاختيار إليهم خير من أن يختار أحدَهم بنفسه، لأن اختيار الجماعة أولى من اختيار الواحد، ويجوز أن يكون إنما فوّض[٦٩٨] الاختيار إلى عبد الرحمن لأنه ظنّ فيه قلّة الرغبة في الإمامة، ومثله يختار النصح للمسلمين[٦٩٩] ولا يميل إلى أحد.

وقولهم أنه إنما جعل الاختيار إليه ليختار ابن عمّه، دعوى للعيب، ولو أراد ذلك لعيّنه بنفسه لأنه لم يكن منه مانع. وكذلك قولهم في علي[٧٠٠] وعثمان أنه علم أنهما لا يجتمعان على أمر، دعوى عيب منهم، لأن الأقرب من حالهما الاجتماع على ما فيه صلاح المسلمين. وقولهم أنه أمر بقتلهم، لو ثبت[٧٠١]، فإنه محمول على حالة يستحقّون عندها[٧٠٢] القتل، نحو أن يتركوا نصح المسلمين ويطلب[٧٠٣] كلّ واحد منهم أو كلّ فرقة منهم[٧٠٤] التغلّب على الأمر، فأمر أن يقاتلوا ويمنعوا[٧٠٥] من ذلك وإن أدّى إلى قتلهم، وهذا هو الذي يقتضيه الدين. ألا ترى أن أمير المؤمنين عليه السلام قاتل من طلب التغلّب على الإمامة؟

---

٦٩١ وقولهم: قوله، ا
٦٩٢ لأنه: لأنها، ا.
٦٩٣ وهي: وهو، ا ب.
٦٩٤ فرقتين: فرقين، ا ب.
٦٩٥ قوله: قولهم، ج.
٦٩٦ يلزموه: يلزمه، ا.
٦٩٧ تفويض: يفوض، ا ج.
٦٩٨ إنما فوض: ما فوض، ا؛ إنما فرض، ج.
٦٩٩ النصح للمسلمين: لنصح المسلمين، ا ب.
٧٠٠ علي: + عليه السلام، ا ب.
٧٠١ ثبت: ثبتت، ا
٧٠٢ عندها: بها، ا ب.
٧٠٣ ويطلب: لطلب، ج.
٧٠٤ منهم أو كل فرقة منهم: أو كل فرقة، ا؛ أو كل فرقة منهم، ب.
٧٠٥ ويمنعوا: او يمنعوا، ج.

ومنها أنه خالف السنّة حيث[٧٠٦] أقام التراويح في الجماعة، لأنها مشروعة في المكتوبات دون النوافل، وخالفها أيضًا في وضع[٧٠٧] الخراج على سواد العراق، وخالفها في تعيين الجزية، لأن السنّة فيها أن يؤخذ من كلّ حالم وحالمة[٧٠٨] دينارٌ، فأخذ اثني عشر[٧٠٩] وأربعة وعشرين وثمانية وأربعين. والجواب أن النبيّ عليه السلام أقام التراويح في الجماعة وذكر العلّة في ترك ذلك، وهي أن لا يُظنّ أنها واجبة، فإذا زال هذا الظنّ كان إقامتها في الجماعة موافقًا للسنّة، وفيه خير كثير، من ذلك حفظ القرآن وإشاعته، وفي ذلك تحصينه، وفي إقامتها كذلك الرغبة[٧١٠] في الجماعة وإظهار شعار الإسلام. وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام[٧١١] أنه مرّ بمسجد في ليلة من شهر رمضان والقناديل تزهر والناس يصلّون، فقال: نوّر الله قبر عمر كما نوّر مساجدنا، فالذي تقمنموه عليه معدود في مناقبه، فكيف جعلتموه في مثالبه؟ وأما وضع الخراج على الأراضي، فهو موكول إلى اجتهاد الإمام، ولهذا لم يقسم النبيّ عليه السلام منازل مكّة ولا آبار هوازن بين الغانمين، وكان النبيّ صلى الله عليه يأخذ من الغنيمة[٧١٢] الصفي، فصحّ أن ما فيها إلى الغانمين[٧١٣] ليس بإضافة ملك، بل لأن لهم فيها حقًّا، فرأى عمر ترك أرض السواد في أيديهم ووضع الخراج عليها ليكون عونًا على الجهاد لمن يأتي بعدهم من المجاهدين، وهم الذين ذكرهم الله تعالى في قوله ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا[٧١٤]﴾ (٥٩ الحشر ١٠) بعد أن جعل الفيء للفقراء المهاجرين، ثم للأنصار[٧١٥] ﴿الَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ[٧١٦]﴾ (٥٩ الحشر ٩) ثم للذين[٧١٧] ﴿جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ وكذلك الجزية موكولة إلى اجتهاد الإمام، لأنه خراج الرؤوس كما أن الأوّل خراج الأراضي، ولهذا وضع عليهم النبيّ عليه السلام في الأوّل ما

---

٧٠٦ حيث: حتى، ا ب.
٧٠٧ وضع: موضع، ج.
٧٠٨ حالم وحالمة: حاتم وحاتمة، ج.
٧٠٩ اثني عشر: اثنا عشر، ا؛ أثني اعشر، ب.
٧١٠ الرغبة: الدعية، ج.
٧١١ عليه السلام: —، ا ب.
٧١٢ يأخذ من الغنيمة: يأخذ من القسمة، ا؛ وآله يأخذ من القسمة، ب.
٧١٣ الغانمين: العالمين، ج.
٧١٤ يقولون ... ولإخواننا: —، ب.
٧١٥ للأنصار: الأنصار، ا ج.
٧١٦ الدار: + الإيمان، ج.
٧١٧ للذين: الذين، ج.

يجري مجرى الضيافة، ثم وضع عليهم من بعد شيئًا مقدّرًا، ولو لم يكن ما فعله عمر حقًا لغيّره أمير المؤمنين عليه السلام حين[٧١٨] صار الأمر إليه.

فهذا[٧١٩] الذي ذكرناه من المطاعن في الشيخين أظهرُها، ورُويت بنقل الثقات. فأما سائر ما يرويه الإمامية مما يختصّون بنقله فهم غير موثوق[٧٢٠] بهم فيها لأجل بغضهم وطعنهم[٧٢١] عليهما، مثل روايتهم أن عمر أضرم[٧٢٢] النار على باب أمير المؤمنين لاجتماع شيعته عنده، ومثل روايتهم أن عمر[٧٢٣] ضرب فاطمة حتى ألقت جنينًا ميّتًا اسمه محسن[٧٢٤]، وذكر أهل التأريخ أن محسنًا[٧٢٥] هذا ولد في حياة النبيّ عليه السلام وتوفّي، إلى أشباه هذا مما يبهتون[٧٢٦] به على أصحاب النبيّ عليه السلام. وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله أنه لا يمتنع أن يدسّ بنو أميّة مثل هذه الروايات في الطعن على الشيخين ويسندوها[٧٢٧] إلى علي عليه السلام وأولاده عليهم السلام لينفّروا عن أمير المؤمنين الناسَ لشغفهم بالشيخين وظهور سداد سيرتهما، ثم يظفر بها الإمامية فيتمسّكون بها بغضًا واتّباعًا للهوى. وذكر الشيخ أبو سعد[٧٢٨] إسماعيل بن علي السمّان في كتابه الملقّب بالموافقة بين أهل البيت والصحابة ما روي عن أمير المؤمنين وأهل البيت في إنكارهم على من طعن على الشيخين، وقد ذكرنا نبذًا من ذلك في المعتمد.

## القول في إمامة عثمان رضي الله عنه[٧٢٩]

أما استجماعه لشرائط الأهلية فظاهر، ولو لم يدلّ على ذلك إلا أن عمر عيّنه للإمامة[٧٣٠] كما عيّن غيره في الشورى لها ودخل في ذلك أمير المؤمنين عليه السلام

---

٧١٨ حين: حتى، ج.
٧١٩ فهذا: هذا، ا ب.
٧٢٠ فهم غير موثوق: فهم غير موموثق، ا؛ فهم غير من موثق، ب؛ فهو غير موثوق، ج.
٧٢١ وطعنهم: في طعنهم، ج.
٧٢٢ أضرم: حرم، ب.
٧٢٣ عمر: عمرا، ج.
٧٢٤ ميتًا اسمه محسن: ميتا اسمه جحبش، ج.
٧٢٥ محسنًا: محسن، ا ب؛ بحجش، ج.
٧٢٦ يبهتون: ينهون، ج.
٧٢٧ ويسندوها: يسندوا، ا؛ يسندوها، ج.
٧٢٨ سعد: سعيد، ب ج.
٧٢٩ رضي الله عنه: —، ا ب.
٧٣٠ ذلك إلا أن عمر عينه للإمامة: الا ان عمر عينه في الامامة، ج.

ورضي باختياره لها لكفى، وسوابقه في الإسلام كثيرة مشهورة. وذكر علي عليه السلام، فقال: هو[٧٣١] الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه: ألا أستحيي من شيبة[٧٣٢] رجل تستحيي منها[٧٣٣] الملائكة، صلوات الله عليهم أجمعين[٧٣٤]؟ وروي أن رجلاً من آل حاطب جاء إلى علي عليه السلام فقال: إنّي ذاهب إلى المدينة والناس سائليّ عن عثمان، فماذا أقول لهم؟ قال: قل لهم: إن عثمان كان من ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (٥ المائدة ٩٣).

فأما ما يدلّ على ثبوت إمامته فإنه بايعه أهل الحلّ والعقد من أهل الشورى، وقد بيّنّا فيما تقدّم أن ذلك طريق لثبوت إمامة[٧٣٥] المختار. وروي[٧٣٦] أن عبد الرحمن بن عوف طلب إليهم أن يجعلوا الاختيار إليه بشرط أن يُخرِج نفسه وابن عمّه سعدًا منها، فأجابوه إلى ذلك. وروي أنهم جعلوا إليه الاختيار قبل أن يطلب ذلك، ثم لمّا[٧٣٧] كان اليوم الثالث من أيام الشورى، وهو يوم العقد جعل عبد الرحمن العقد متردّدًا بين علي وعثمان، فأخذ بيد علي فقال[٧٣٨]: تبايعك على كتاب الله وسنّة رسوله وسيرة الشيخين، فقال علي[٧٣٩]: أبايعك على كتاب الله وسنّة رسوله وأجتهد رأيي، فأرسل يده وأخذ بيد عثمان وقال له مثل ذلك، فأنعم له، ثم أعاد علي[٧٤٠] علي عليه السلام مثل ما[٧٤١] قاله، فأجابه بجوابه الأوّل، فعل[٧٤٢] ذلك ثلاث مرّات وعلي يجيبه بما أجابه أولاً، وعثمان ينعم له، فبايعه وتابعه علي وغيره من أهل الشورى، ثم رضي به المسلمون، وقيل: إن محبّة الناس لعثمان كانت أشدّ من محبّتهم لعمر لأن عثمان كان يلين لهم وعمر كان يعنف عليهم[٧٤٣].

---

٧٣١ هو: ان، ب.
٧٣٢ ألا أستحيي من شيبة: الا استحيي من، ا؛ وآله الا استحيي من، ب.
٧٣٣ منها: منه، ا ب.
٧٣٤ صلوات الله عليهم أجمعين: —، ج.
٧٣٥ إمامة: الإمامة، ب؛ إمامته، ج.
٧٣٦ وروي: روي، ا.
٧٣٧ ثم لما: فلما، ا ب.
٧٣٨ علي فقال: علي عليه السلام وقال، ا ب.
٧٣٩ علي: + عليه السلام، ا ب.
٧٤٠ أعاد علي: عاد، ا ب.
٧٤١ ما: —، ا.
٧٤٢ فأجابه بجوابه الأول فعل: وأجابه بجوابه الأول فقال، ا ب.
٧٤٣ لهم وعمر كان يعنف عليهم: عليهم وعمر كان يعنف عليهم، ا؛ عليهم وعمر كان يعنف بهم، ب.

فأما الجواب عن مطاعنهم فيه فالأصل في ذلك أنه، إذا ثبتت[٧٤٤] إمامته ومنـــزلته في الدين ووجب[٧٤٥] تعظيمه بيقين، لم يجز العدول عن ذلك لأمور مشتبهة محتملة للسداد وغير السداد، بل يجب التمسّك بالأصل إلى أن يثبت ما يقتضي العدول عن الأصل، ولهذا لا يجوز العدول عن الأدلّة القاطعة بأخبار آحاد تُعارضها، ولهذا[٧٤٦] إذا وجبت ولاية[٧٤٧] رجل لدينه وتقواه، ثم غاب عنّا وجوّزنا أن يكون قد فسق، فإنّا لا نعدل عن ولايته لتجويزنا أو[٧٤٨] لأمارة ظهرت. فإذا صحّ هذا، فخصومه يتولّونه[٧٤٩] في الستّ الأُوَل من إمامته[٧٥٠]، وإنما يقعون فيه ويتبرّأون[٧٥١] منه في الستّ الأواخر لما[٧٥٢] نسب إليه من الأحداث التي أجاب عنها بنفسه بمشهد من الصحابة، وكانوا يصدّقونه فيما يعتذر به[٧٥٣] منها، من ذلك أنه ولّى الأحداث ومن لا يصلح للولاية وولّى أقاربه، وقد كان حذّره من ذلك عمر وقال: إذا وليتَ هذا الأمر فلا تسلّط آل أبي مُعيط على رقاب الناس، وعوتب على ذلك مرارًا فلم يقبل، واستعمل الوليد بن عقبة حتّى ظهر منه شرب الخمر وصلّى بالناس وهو سكران، واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة، وظهر منه ما أدّى إلى أن[٧٥٤] أخرجوه منها، وولّى عبد الله بن أبي سرح مصر، فتظلّم منه[٧٥٥] أهلها، وكاتب ابن أبي سرح أن يستمرّ على ولايته سرًّا خلاف[٧٥٦] ما كتب به جهرًا وأمره بقتل محمد بن أبي بكر، وولّى معاوية الشام حتّى أحدث من الفتن ما أحدث، وولّى مروان أمره ودفع إليه خاتمه[٧٥٧] حتّى حدث منه قتل عثمان وحدث بين الأمّة ما حدث.

الجواب[٧٥٨]: أما قولهم أنه ولّى الأحداث فقد أجاب عنه بنفسه فقال: إنّي لم أستعمل[٧٥٩] إلا محتلمًا مرضيًّا[٧٦٠]، وهؤلاء أهل عملهم[٧٦١] فسلوهم، وقد ولّى من كان

---

٧٤٤ ثبتت: ثبت، ا ج.
٧٤٥ ووجب: وجب، ج.
٧٤٦ لا يجوز ... ولهذا: –، ج.
٧٤٧ وجبت ولاية: وجب ولاية، ا؛ وجب ولايته، ب.
٧٤٨ أو: اذا، ج.
٧٤٩ فخصومه يتولّونه: وخصومه يتولونه، ا ب؛ وخصوصة يتولدنه، ج.
٧٥٠ إمامته: اقامته، ا ب ج.
٧٥١ ويتبرأون: ويراون، ج.
٧٥٢ لما: عما، ب.
٧٥٣ به: –، ا ب.
٧٥٤ أن: –، ب.
٧٥٥ فتظلم منه: فظلم منها، ج.
٧٥٦ خلاف: خائف، ج.
٧٥٧ ودفع إليه خاتمه: وجمع إليه جماعة، ج.
٧٥٨ الجواب: والجواب، ج.

قبلي أحدثَ منهم، وقد قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم[٧٦٢] أشدّ مما قيل لي في استعماله أُسامة. أفكذلك[٧٦٣]؟ قالوا: اللهمّ نعم. وأما ما ذكروه[٧٦٤] من توليته من ولاه فيظهر منه فسق أو جناية فذلك غير لازم عليه، لأنه ما ولّاهم في حال ظهور[٧٦٥] فسقهم وجناياتهم، وإنما ولّاهم في حال حسن ظنّه بهم، فما أحدثوه لازم لهم. وقد ولّى رسول الله صلى الله عليه[٧٦٦] الوليد بن عقبة ففعل ما فعل حتّى نـــزل فيه قوله تعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ[٧٦٧]﴾ (٤٩ الحجرات ٦) وولّى أمير المؤمنين القعقاع فأخذ مال المسلمين ولحق[٧٦٨] بمعاوية، وولّى أبا موسى التحكيم ففعل ما فعل، وليس لهم أن يقولوا: فلِم لم يعزلهم حين ظهر فسقهم وجناياتهم؟ لأنه فعل ذلك فعزل الوليد بن عقبة[٧٦٩] وحدّه على شرب الخمر وعزل سعيد بن العاص[٧٧٠] وولّى مكانه أبا موسى. وأما قولهم في مروان فلم يظهر له ما يوجب صرفه فلم يعزله. وأما توليته[٧٧١] الأقارب فلا عيب عليه فيه إذا كان اجتهاده قد أدّاه إلى حسن الظنّ بهم وأنّهم أهل للولاية، وقد ولّى أمير المؤمنين عليه السلام[٧٧٢] أولاد العبّاس وهم أقاربه. وأما قولهم: كتب[٧٧٣] إلى ابن أبي سرح وأمره بقتل محمد بن أبي بكر، قيل لهم[٧٧٤]: إنه أنكر ذلك وحلف عليه فقال: والله ما كتبتُ ولا أمرت ولا أمليت، فقالوا له: هذه راحلتك، قال: ليست هذه راحلتي، فقالوا: هذا غلامك، فقال: ليس هذا غلامي[٧٧٥]، وكان أمير المؤمنين حاضرًا وقبل عذره.

قالوا: فإن كان مروان فعل ذلك فلمَ لم يقم عليه ما[٧٧٦] يستحقّه؟ وكان المحاصرون[٧٧٧] له يطلبون منه مروان، فلم يدفعه إليهم، قيل لهم: إنه[٧٧٨] لم يظهر له أن

---

٧٥٩ لم أستعمل: فلم يستعمل، ج.
٧٦٠ محتملًا مرضيًا: محتملا مرضيا، ا؛ محتملا قرضا، ب؛ متحملا مرضيا، ج.
٧٦١ عمالهم: علمهم، ج.
٧٦٢ وسلم: –، ا؛ وآله، ب.
٧٦٣ أفكذلك: اوكذلك، ا ب؛ فكذلك، ج.
٧٦٤ نعم وأما ما ذكروه: نعم واما ما ذكره، ا؛ واما ما ذكروه، ج.
٧٦٥ ظهور: ظهوره، ج.
٧٦٦ عليه: + وآله، ب؛ + وعلى آله وسلم، ج.
٧٦٧ بنبإ: + فتبينوا، ج.
٧٦٨ ولحق: فلحق، ج.
٧٦٩ الوليد بن عقبة: ابن سرح، ا؛ ابن ابي سرح، ب ج.
٧٧٠ العاص: العامر، ج.
٧٧١ توليته: تولية، ج.
٧٧٢ عليه السلام: –، ج.
٧٧٣ كتب: كتتب، ج.
٧٧٤ لهم: له، ج.
٧٧٥ هذا غلامي: لي غلام، ا؛ غلام، ب.
٧٧٦ يقم عليه ما: ينقم عليه ما به، ج.

مروان فعل ذلك، وكان الواجب على القوم أن يبيّنوا له[٧٧٩] ذلك حتّى يقيم عليه التعزير، خصوصًا إذا جوّز[٧٨٠] أن يكون أعداء مروان زوّروا[٧٨١] عليه ذلك، ولم يفعله بنفسه، وطلبهم قتل مروان خطأ، لأنه[٧٨٢] لو كان هو الذي فعل ذلك وزوّره[٧٨٣] لم يستحقّ به القتل. ويقال لهم: أرأيتم لو كان عثمان كتب ذلك الكتاب أو أمر به أكان[٧٨٤] يستحقّ القتل بذلك؟ فإن قالوا: نعم، أخطأوا، لأن بالكتابة[٧٨٥] والأمر بالقتل قبل أن يقتل المأمور بقتله لا يستحقّ القتل. ويقال لهم: أرأيتم، لو أمر بقتله فقتلوه[٧٨٦]، أكان للعوامّ أن يقتلوا عثمان؟ ومعلوم أنه لو كان كذلك للزم أهل الحلّ والعقد أن يعزلوه ويولّوا غيره حتّى يقيم عليه القصاص، لو كان يجب القصاص بسبب[٧٨٧] الكتابة أو الأمر بقتله. ويقال لهم: أليس المحاصرون أحرقوا باب داره وهجموا عليه وقصدوا قتله، فوقعت عليه امرأته فضربوها بالسيف فقطعوا يدها[٧٨٨]؟ وقال بعضهم في امرأته نائلة[٧٨٩]: ما أعظم عجيزتها[٧٩٠]، أفهؤلاء هم المستحقّون لما[٧٩١] فعلوه؟ فسقط قول من قال: إنه يُتوقّف[٧٩٢] فيه وفيما فعلوه.

وقد بعث إليه الأنصار بأن يأذن لهم في الدفع[٧٩٣] عنه وقالوا: لو شئت كنّا أنصارًا لله مرّتين، فقال: أما القتال فلا، لأنه ما كان يظنّ أن الأمر يؤدّي إلى قتله. وبعث إليه أمير المؤمنين ابنه الحسين[٧٩٤] عليهما السلام، فقال له: قل لأبيك فليأتني، فلما قام أمير المؤمنين ليأتيه ارتفعت الواغية بقتله، فاستقبل أمير المؤمنين القبلة وقال: أللهمّ إنّي أبرأ

---

٧٧٧ المحاصرون: المخاطرون، ج.
٧٧٨ قيل لهم إنه: قيل له انه: ا ب؛ قلنا له، ج.
٧٧٩ له: — ب.
٧٨٠ جوز: جوزوا، ا ب.
٧٨١ زوروا: رووا، ا؛ روو، ج.
٧٨٢ لأنه: لأن، ج.
٧٨٣ وزوره: وزوروه، ا ج.
٧٨٤ أكان: لكان، ج.
٧٨٥ بالكتابة: بالاكتابة، ج.
٧٨٦ فقتلوه: فقتله، ا ب.
٧٨٧ بسبب: بنفس، ا ب.
٧٨٨ يدها: يديها، ا.
٧٨٩ نائلة: قائلة، ج.
٧٩٠ عجيزتها: عجزتها، ا ج.
٧٩١ لما: بما، ج.
٧٩٢ يتوقف: موقف، ب.
٧٩٣ الدفع: الدافع، ج.
٧٩٤ الحسين: الحسن، ا ب.

إليك من دم عثمان، فصحّ أن جملة الصحابة كانوا[٧٩٥] مصوّبين له وأن المستدركين عليه كانوا ظلمة فسقة.

قالوا: ردّ الحَكم بن العاص، وقد سيّره رسول الله صلى الله عليه[٧٩٦] ولم يردّه أبو بكر وعمر، فيقال[٧٩٧] لهم: أجاب عن هذا بنفسه، قالوا: إنك رددتَ الحكم وقد سيّره رسول الله، قال: الحكم[٧٩٨] مكّي سيّره رسول الله صلى الله عليه من مكّة[٧٩٩] إلى الطائف، ثم ردّه، فرسول الله سيّره ورسول الله ردّه، أفكذلك[٨٠٠]؟ قالوا: اللهمّ نعم. قالوا: كان يؤثر أهل بيته بالأموال العظيمة من بيت مال المسلمين، قالوا[٨٠١]: حتّى أنه دفع إلى أربعة نفر أربع مائة ألف دينار، ودفع إلى مروان ألف ألف على فتح إفريقية[٨٠٢]، وكان مَن قبله يعطي بقدر الاستحقاق. يقال لهم: إنه أجاب عن هذا بنفسه، قال[٨٠٣]: إنّي أحبّ أهل بيتي وأعطيهم. أما حبّي فلم أحمل معهم على جور، بل أحمل الحقوق عليهم، وأما إعطائي[٨٠٤] فإني أعطيهم من مالي ولا أستحلّ أموال المسلمين لنفسي ولا لأحد من الناس، ولقد كنت أعطي العطية الكثيرة والرغيبة[٨٠٥] من صلب مالي أزمانَ رسول الله صلى الله عليه[٨٠٦] وأبي بكر وعمر، وأنا يومئذ صحيح شحيح[٨٠٧] حريص، أفحين أربيتُ على أسنان أهل[٨٠٨] بيتي وفني عمري فوزّعت الذي لي في أهل بيتي قال[٨٠٩] الملحدون ما قالوا؟ وأما قولهم: إنه أعطى مروان ألف ألف، ذكر شيوخنا أن ذلك لم يرو من طريق يوثق به، وغرض من يروي مثل هذا التشنيع عليه. وما[٨١٠] روي أنه أعطى ابن أبي سرح مائة ألف فقد[٨١١] أجاب عنه بنفسه فقال:

---

٧٩٥ كانوا: —، ب.
٧٩٦ عليه: + وسلم، ج؛ + وآله، ب.
٧٩٧ فيقال: فقال، ا ب.
٧٩٨ قال الحكم: والحكم، ب ج.
٧٩٩ من مكة: —، ب.
٨٠٠ أفكذلك: فكذلك، ج.
٨٠١ قالوا: —: ب.
٨٠٢ إفريقية: بفريقيه، ج.
٨٠٣ قال: فقال، ا؛ قالوا، ب.
٨٠٤ إعطائي: إعطائهم، ا.
٨٠٥ والرغيبة: والرعية، ب ج.
٨٠٦ الله صلى الله عليه: صلى الله عليه وآله، ب.
٨٠٧ شحيح: شيخ، ج.
٨٠٨ أفحين أربيت على أسنان أهل: فحين اربيت على اسنان اهلي، ج.
٨٠٩ أهل بيتي قال: أهلي وقال، ا؛ أهلي بيتي قال، ج.
٨١٠ وما: واما، ب؛ ما، ج.
٨١١ فقد: وقد، ج.

إنّي نفلته خمس الخمس مما أفاء الله عليه وكان مائة ألف، وقد فعل مثل ذلك أبو بكر وعمر، وزعم الجند أنهم يكرهون ذلك، فرددته[٨١٢] عليهم: أفكذلك؟ قالوا: أللهم نعم.

قالوا: أتمّ[٨١٣] الصلاة في السفر وكانت لا تتمّ. وأجاب عنه بنفسه قال: ألا وإنّي قدمت بلدًا فيه[٨١٤] أهلي، فأتممت لهذا، أفكذلك[٨١٥]؟ قالوا: اللهم نعم. قالوا: إنه قد حمى الحِمى، فقال: والله ما حميت إلا ما حمى من كان قَبلي، فما[٨١٦] والله ما حموا شيئًا لأحد، ما حموا إلا ما غلب عليه أهل المدينة، ثم لم يمنعوا من رعيّة أحدًا[٨١٧]، واقتصروا بصدقات المسلمين مؤنها لئلاّ يكون بين من يليها وبين أحد تنازُع، ثم لم يمنعوا ولم يحجزوا أحدًا[٨١٨] من رعيةٍ إلا من ساق دَهْمًا[٨١٩]، وما لي بعير غير راحلتين[٨٢٠] وما لي ثاغية[٨٢١] غنم، وإنّي قد وليتُ وإنّي لأكثرُ العرب بعيرًا وشاءً، فما لي اليوم شاة ولا بعير غير بعيرين لحجّتي. أفكذلك[٨٢٢]؟ قالوا: اللهمّ نعم.

قالوا: إنه جعل المصاحف مصحفًا واحدًا، وأجاب بنفسه فقال: ألا وإن القرآن واحد جاء من عند واحد، ألا وإني في ذلك تابع لهؤلاء. أفكذلك[٨٢٣]؟ قالوا: اللهمّ نعم. والذي رآه في ذلك معدود في مناقبه، لأن العوامّ اختلفوا، فكان كلّ قبيلة تدّعي أن قراءتهم[٨٢٤] خير من قراءة[٨٢٥] غيرهم، ووقعت لذلك فتن، فجمع عثمان الصحابة على أن يُجمعوا على واحد منهم[٨٢٦]، فأجمعوا على آخر القراءة على رسول الله صلى الله عليه، وهو[٨٢٧] قراءة زيد، وجمعهم على مصحفه وسمّاه الإمام، وكان ذلك تحصينًا للقرآن، ولذلك لم يغيّر ذلك[٨٢٨] أمير المؤمنين حين صار الأمر إليه. قالوا: إنه ضرب

---

٨١٢ فرددته: فرد، ج.
٨١٣ أتم: اقم، ج.
٨١٤ ألا وإني قدمت بلدًا فيه: إني قدمت بلدا فيها، ج.
٨١٥ أفكذلك: فكذلك، ج.
٨١٦ فما: –، ا ب.
٨١٧ أحدًا: احد، ا؛ –، ج.
٨١٨ يحجزوا أحدًا: يحجزوا احد، ا ب؛ يجحدوا احد، ج.
٨١٩ من ساق دَهما: مر بينا ودهما، ج.
٨٢٠ راحلتين: راحلين، ب ج.
٨٢١ ثاغية: ثاغية: + (حاشية) راغية خ، ا؛ ثارعت عنه، ج.
٨٢٢ أفكذلك: فكذلك، ج.
٨٢٣ أفكذلك: فكذلك، ا ج.
٨٢٤ تدعي أن قراءتهم: تدعا ان اقراهم، ج.
٨٢٥ قراءة: قرآن، ب؛ قرات، ا ج.
٨٢٦ منهم: –، ا ب.
٨٢٧ عليه وهو: عليه وهي، ا؛ عليه وآله وهو، ب؛ عليه وعلى آله وهو، ج.
٨٢٨ يغير ذلك: يغير ذلك الأمر، ب؛ يتغير ذلك الأمر، ج.

عبد الله بن مسعود[٨٢٩]. وأنكر ذلك شيوخنا وقالوا: إن ابن مسعود أظهر كراهته لجمع عثمان الصحابة على مصحف زيد، فسمع ذلك منه بعض موالي عثمان وضربه من غير علمه بذلك ولا أمره به.

قالوا أنه أعطى المقاتلة من مال الصدقة، وذلك[٨٣٠] مخالف للشرع. قال أصحابنا: إنه لم يثبت من طريق يوثق به، ولو ثبت[٨٣١] لحُمل على أنه كان بالمقاتلة حاجة وكان بأهل الصدقة غناء، فاستقرض من مالهم فصرفه إلى المقاتلة، وذلك جائز. ألا ترى أنه إذا كان بهم حاجة كان للإمام أن يستقرض لهم من إنسان، ثم يقضي[٨٣٢] ذلك من الغنائم؟ ولا فرق في ذلك بين أن يستقرض لهم من إنسان أو من أهل الصدقة. قالوا أنه خالف الشرع لأنه ضرب بالسوط، ومن كان قبله كان يضرب بالدرّة. قيل لهم: إن هذا لا يُعدّ خلافًا، لأن الغرض إقامة الحدّ والتعزير، واختلاف الآلة في ذلك لا يُخلّ به.

قالوا: إنه ضرب عمّارًا[٨٣٣] حتّى صار به فتق، فكان عمّار يطعن فيه ويقول[٨٣٤]: قتلناه كافرًا. يقال لهم: إنه لو ثبت[٨٣٥] ذلك لكان طعنًا في عمّار دون عثمان، لأن للإمام أن يؤدّب من يسيء[٨٣٦] الأدب. وروي أن الحسن بن علي وعمّارًا[٨٣٧] تنازعا في عثمان، فقال عمّار: قُتل كافرًا، وقال الحسن: قتل مؤمنًا، والتزم[٨٣٨] كلّ واحد منهما بالآخر، وجاءا إلى علي[٨٣٩] كذلك وقصّا عليه ما تنازعا فيه، فقال علي[٨٤٠] لعمّار: أتكفّر بربّ آمن به[٨٤١] عثمان؟ فسكت. وروي أن قصّته مع عثمان أن عمّارًا وسعدًا[٨٤٢] جاءا إلى عثمان، فأرسلا إليه وقالا[٨٤٣]: إنّا نريد أن[٨٤٤] نذاكرك أشياء فعلتها. قال

---

٨٢٩ مسعود: + بجمع عثمان، ج.
٨٣٠ وذلك: فذلك، ج.
٨٣١ ثبت: ثبتت، ج.
٨٣٢ ثم يقضي: ويقضي، ج.
٨٣٣ عمارًا: عمار، ا.
٨٣٤ فكان عمار يطعن فيه ويقول: وكان عمار يطعن فيه ويقال، ا ب؛ فكان عمار يطعن فيه ويقال، ج.
٨٣٥ يقال لهم إنه لو ثبت: قيل إنه لو ثبت، ا؛ قيل له إنه لو ثبت، ب؛ يقال لهم لو يثبت، ج.
٨٣٦ يسيء: يستحق، ج.
٨٣٧ الحسن بن علي وعمارًا: الحسين بن علي وعمارًا، ا؛ الحسن بن علي عليهما السلام وعمار، ج.
٨٣٨ والتزم: والتزمه، ج.
٨٣٩ علي: + عليه السلام، ا ب.
٨٤٠ علي: + بن أبي طالب، ج.
٨٤١ آمن به: امر له، ج.
٨٤٢ عمارًا وسعدًا: عمار وسعيد، ا؛ عمارًا وسعيدًا، ب ج.
٨٤٣ وأرسلا إليه وقالا: وأرسلا إليه وقالوا، ا؛ وأرسلا إليه وقالا، ج.
٨٤٤ أن: −، ا ب.

عثمان: فاعتذرتُ إليهما وقلت[٨٤٥]: إنّي مشغول وموعدُكما الغد، فرجع سعد[٨٤٦]، وأبى عمار، فأعدتُ[٨٤٧] الرسول إليه[٨٤٨]، فأبى أن يرجع، فتناوله الرسول بغير إذن منّي[٨٤٩]، والله ما أمرتُ ولا رضيت، وها أنا فليقتصّ منّي، فاعتذر إليه، فإذا لم يعذره عمّار فقد أُتي من قِبَل[٨٥٠] نفسه.

قالوا: استحضر أبا ذرّ من الشام لهوى معاوية، ثم أخرجه إلى الرَّبَذة، وروي أنه ضربه. فيقال[٨٥١]: إن قصّته رواها سيف[٨٥٢] بن عمر، قال: أنكر[٨٥٣] أبو ذرّ بالشام على أرباب الأموال وقال: ليس لأحد أن يمسك فوق أربعمئة دينار، وما زاد عليه[٨٥٤] فهو كنـــز، وتلا قوله تعالى[٨٥٥] ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِــزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ (٩ التوبة ٣٤) ولهج بذلك[٨٥٦] الفقراء، فبعث معاوية في أمره إلى عثمان، فأرسل إليه أن يردّه إليه مع دليل، فلمّا قدم المدينة قال للأغنياء مثل ذلك، فقال عثمان: ليس لي إلا الزكاة، وأكلهم بعد ذلك إلى اجتهادهم[٨٥٧]، فاستأذن عثمان في الخروج إلى الربذة، فقال له: إنّي أخاف أن تعود بعد الهجرة أعرابيًّا[٨٥٨]، فخرج باختياره. وروي أنه قيل له[٨٥٩]: أنـــزلك عثمان بالربذة[٨٦٠]؟ قال: لا، ولكنّي اخترت ذلك. وروي أنه كان يغلظ القول في أصحاب رسول الله صلى الله عليه، وقال[٨٦١]: ليسوا كما عهدتم[٨٦٢]. وروي أنه قال لعثمان مثل ما كان يقوله للأغنياء، وكان عنده كعب، فردّ عليه كعب، فقال له أبو ذرّ: ومن

---

٨٤٥ وقلت: وقد قلت، ب.
٨٤٦ سعد: سعيد، ا ب ج.
٨٤٧ فأعدت: فاعتدت، ب؛ فاتحدث، ج.
٨٤٨ الرسول إليه: إليه الرسول، ج.
٨٤٩ مني: —، ج.
٨٥٠ قبل: جهة، ج.
٨٥١ فيقال: فقال، ب؛ يقال، ج.
٨٥٢ سيف: مكرر في ا.
٨٥٣ أنكر: ابا بكر، ب؛ نكر، ج.
٨٥٤ دينار وما زاد عليه: دينارا وما زاد عليه، ب؛ دينارا وما زاد عليه دينار، ج.
٨٥٥ تعالى: —، ا ب.
٨٥٦ بذلك: مكرر في ب.
٨٥٧ اجتهادهم: الاجتهادهم، ج.
٨٥٨ أعرابيًّا: تغلظ، ج.
٨٥٩ وروي أنه قيل له: وروي عنه أنه قيل، ب.
٨٦٠ بالربذة: الربذة، ا ب.
٨٦١ عليه وقال: عليه وآله قالوا، ب.
٨٦٢ ليسوا كما عهدتم: لليسوا كما عهدتم، ج.

أنت يا ابن اليهودية؟ فضربه حتّى استوهبه[٨٦٣] منه عثمان، فرأى المصلحة في إخراجه، وللإمام أن يفعل ذلك.

وقالوا: إنه كان يضيّع الحدود فلم[٨٦٤] يقتصّ من عبيد الله بن عمر حين قتل الهُرمُزان بعد ما أسلم، ولهذا كان أمير المؤمنين يطلب عبيد الله ليقتصّ منه، فهرب إلى معاوية. وأراد أن يبطل[٨٦٥] حدّ الشرب في الوليد بن عقبة حتّى حدّه أمير المؤمنين وقال: لا يُبطل حدّ الله وأنا حاضر. يقال لهم[٨٦٦]: ذكر شيوخنا أن الهرمزان[٨٦٧] لم يكن له وليّ دم يطلب القصاص، والإمام وليّ من لا وليّ له، ولوليّ الدم أن يعفو، ورأى عثمان المصلحة في العفو عنه، وروي أنه صعد المنبر وشاور الصحابة في ذلك، وأظهر أنه لا يأمن من شماتة العدوّ في قتله بانتشار الخبر إلى بلاد العجم والروم بأنهم قتلوا إمامهم وقتلوا ابنه، وهم لا يعرفون حقيقة الحال فيهما، فصوّبه الناس[٨٦٨]، فعفا عنه. فإن قيل: إن أمير المؤمنين قال: لو كنت أنا مكان[٨٦٩] عثمان لقتلته، قيل: إن اجتهاده فيه كان بخلاف اجتهاد عثمان، ولا يدلّ على[٨٧٠] أنه كان يخطّئ عثمان.

وقالوا[٨٧١]: إن الصحابة خذلوه حتّى قُتل وبقي ثلاثًا لم يُدفن. يقال لهم: إنا قد روينا عن أمير المؤمنين والأنصار ما فعلوه وقالوه، وعن[٨٧٢] ابن عمر وأبي هريرة والمغيرة[٨٧٣] أنهم عرضوا عليه نصرتهم[٨٧٤] فأبى. وروى أصحاب الحديث عن النبيّ عليه السلام[٨٧٥]: ستكون فتنة واختلاف، وإن عثمان وأصحابه يومئذ[٨٧٦] على الهدى، وعن أمير المؤمنين علي[٨٧٧] أنه سمع صوتًا فقال: ما هذا؟ فقالوا: يلعنون قتلة[٨٧٨] عثمان، فقال:

---

٨٦٣ استوهبه: استوهبه، ج.
٨٦٤ وقالوا انه كان يضيع الحدود فلم: قالوا انه كان يضيع الحدود ولم، ا ب.
٨٦٥ يبطل: يعطل، ب.
٨٦٦ حاضر يقال لهم: حاظر، ج.
٨٦٧ الهرمزان: الهريروان، ج.
٨٦٨ الناس: المسلمون، ا ب.
٨٦٩ مكان: -، ب.
٨٧٠ على: -، ب.
٨٧١ وقالوا: قالوا، ب.
٨٧٢ وعن: عن، ج.
٨٧٣ وأبي هريرة والمغيرة: والمغيرة وأبي هريرة، ا ب.
٨٧٤ نصرتهم: نصرهم، ب.
٨٧٥ عليه السلام: صلى الله وعليه وآله، ب.
٨٧٦ واختلاف وإن عثمان واصحابه يومئذ: واختلاف وإن عثمان واصحابه، ا؛ وعثمان والصحابة يومئذ، ج.
٨٧٧ أمير المؤمنين علي: + عليه السلام، ا؛ ستكون ... علي: -، ب.
٨٧٨ فقالوا يلعنون قتلة: فقالوا يلعنون قتلته، ا؛ قال يلعنون قتلة، ب.

أللهمّ صبّح قتلة عثمان منك بخزي. وروي أنه قال: أللهمّ العن قتلة[٨٧٩] عثمان في البرّ والبحر والسهل والجبل. وأما طلحة فلما ذكّره عثمان الأخبار رجع عنه ورجع معه تسعمائة[٨٨٠] يوم الدار. فكيف يصحّ قولهم: خذلوه[٨٨١]؟ وكيف يصحّ ما قالوا: تُرك ثلاثًا؟ وذلك يبعد، ولعلّهم أخّروا دفنه لاشتغالهم ببيعة أمير المؤمنين، لا إلى الحدّ الذي قالوه.

وأما ما روي أنهم قالوا له[٨٨٢]: غبتَ عن بدر وانهزمتَ عن[٨٨٣] أُحد ولم تشهد بيعة الرضوان، فقد أجابهم عن ذلك، فقال: أما يوم بدر فقد تخلّفتُ على ابنة رسول الله صلى الله عليه[٨٨٤] بأمره وقد ضرب بسهمي، وأما يوم أُحد فقد عفا الله عني، وأما بيعة الرضوان فإنه عليه السلام لمّا علم حياتي وأنّي لم أُقتل ضرب بشماله على يمينه وقال: هذه عن[٨٨٥] عثمان، وشماله عليه السلام أفضل من يمين عثمان. فصحّ بما ذكرنا خطأ من تبرّأ[٨٨٦] منه ومن توقّف فيه وفي قتلته[٨٨٧].

## باب[٨٨٨] القول في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه[٨٨٩]

أما أهليته للإمامة فالكلّ في زمانه كانوا مطبقين عليها. أما عمر فقد عيّنه للإمامة[٨٩٠] كما عيّن غيره لها، وأهل الشورى رأوه[٨٩١] أهلاً لها، وعبد الرحمن بدأ بالعقد له، وغيرهم[٨٩٢] من الصحابة بعد عثمان بايعوه، وإن نكث بعضهم بيعته[٨٩٣]، والخوارج بايعوه، ثم خرجوا عليه من بعد، ومعاوية وأصحابه ما طعنوا فيه بأنه[٨٩٤] ليس بأهل لها،

---

٨٧٩ العن قتلة: العن قتلته، ا.
٨٨٠ تسعمائة: سبعمائة، ا.
٨٨١ خذلوه: حاربوه، ج.
٨٨٢ ما روي أنهم قالوا له: ما روي انهم قالوا، ا؛ روي انهم قالوا له، ب.
٨٨٣ وانهزمت عن: وانهم من يوم، ج.
٨٨٤ على ابنة رسول الله صلى الله عليه: عن ابنة رسول الله صلى الله عليه وآله، ب.
٨٨٥ عن: على، ب.
٨٨٦ تبرأ: يتبرأ، ج.
٨٨٧ وفي قتلته: وفيه قتله، ب؛ وفي قتله، ج.
٨٨٨ باب: —، ا ب.
٨٨٩ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه: علي عليه سلام، ا ب.
٨٩٠ للإمامة: بالامامة، ا ب.
٨٩١ لها وأهل الشورى رأوه: واهل الشوى رآه، ب.
٨٩٢ وغيرهم: وغيره، ا.
٨٩٣ بيعته: بيعته، ا.
٨٩٤ فيه بأنه: بانه، ب؛ فيه أنه، ج.

وإنما كانوا يعتلّون بأن قتلة[٨٩٥] عثمان في جنده، وكانوا يَبهَتونه بأنه قتل عثمان، وإن عدّدنا شروط الأهلية لها نحو العلم[٨٩٦] والرأي والشجاعة والزهد والقرابة من النبيّ عليه السلام وكثرة السوابق في الإسلام وجدناها فيه أوفى وأوفر[٨٩٧]، فالكلام في تثبيت أهليته للإمامة[٨٩٨] تكلّف.

وأما إثبات إمامته فلأنه بايعه أهل الحلّ والعقد ورضي به أكثر أهل زمانه، وبمبايعة بعضهم تثبت الأمامة، فكيف[٨٩٩] بجماعتهم؟ ويدلّ على أنهم بايعوه[٩٠٠] أنهم قاتلوا معه مَن قاتله، ومن قاتله فقد قاتله إما بعد البيعة، أو بعد[٩٠١] وجوب البيعة له، كمعاوية على ما كتب ذلك إليه[٩٠٢] أمير المؤمنين: وإنما[٩٠٣] البيعة للمهاجرين والأنصار، فمتى بايعوا رجلاً[٩٠٤] كان لله رضاً، وقال: إن بيعتي لزمتْك بالمدينة وأنت بالشام. وقد ذكر العلماء على التفصيل من بايعه من الصحابة، فلا[٩٠٥] حاجة إلى تفصيلهم إذا علم[٩٠٦] على الجملة أن الكلّ بايعوه ورضوا به.

فأما معاوية فهو ظالم له في ترك بيعته[٩٠٧]، ونحن نقتصر من جملة ما رووه في هذا الباب على ما رواه سيف بن عمر عن محمد بن طلحة وأبي حارثة، قال[٩٠٨]: لمّا كان يوم الخميس على رأس خمسة أيّام من مقتل عثمان واجتمع[٩٠٩] أهل المدينة قال لهم أهل مصر والناس: أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الإمامة[٩١٠]، فانظروا رجلاً فانصبوه، فنحن لكم تبع. فقال الجمهور: علي بن أبي طالب لها[٩١١]، ونحن بذلك راضون، فغشي الناس عليًّا عليه السلام[٩١٢]، فقالوا: نبايعك وقد ترى ما نـــزل بنا، فقال لهم: دعوني

---

٨٩٥ قتلة: قتلته، ا.
٨٩٦ لها نحو العلم: مكرر في ب.
٨٩٧ فيه أوفى وأوفر: اوفى واوفر، ا ب؛ فيه أوفى واوخر، ج.
٨٩٨ تثبيت أهليته للإمامة: تثبيت الأهلية لها، ا ب؛ تثبت اهليته للإمامة، ج.
٨٩٩ تثبت الإمامة فكيف: ثبت للإمامة وكيف، ج.
٩٠٠ بايعوه: بايعوا، ج.
٩٠١ أو بعد: وبعد، ا.
٩٠٢ على ما كتب ذلك إليه: كما كتب اليه ذلك، ا.
٩٠٣ وإنما: وأما، ج.
٩٠٤ رجلاً: –، ب.
٩٠٥ من الصحابة فلا: فلا، ب؛ من الصحابة ولا، ج.
٩٠٦ إذا علم: واعلم، ج.
٩٠٧ له في ترك بيعته: له في ترك مبايعته له، ا ب؛ في ترك بيعته، ج.
٩٠٨ قارن تأريخ الطبري ج ١ ص ٣٠٧٥–٣٠٧٧.
٩٠٩ من مقتل عثمان واجتمع: من مقتل عثمان اجتمع، ا ب؛ منذ قتل عثمان واجتمع، ج.
٩١٠ الإمامة: للإمامة، ج.
٩١١ لها: –، ا ب.
٩١٢ بذلك راضون فغشي الناس عليًّا عليه السلام: لذلك رضوان فغشا الناس عليا، ج.

والتمسوا غيري، فإنا مستقبلون أمرًا[٩١٣] له وجوه وألوان ولا تثبت له العقول، قالوا: ننشدك الله، ألا ترى إلى الإسلام؟ ألا ترى إلى الفتنة؟ ألا تخاف الله؟ فلمّا لم يجد بدًّا قال: قد أجبتُكم، واعلموا أنّي إن أجبتكم ركبتُ بكم[٩١٤] ما أعلم، فإن تركتموني فإنما أنا[٩١٥] كأحدكم، ألا وإنّي أطْوعكم[٩١٦] وأسمعكم لمن ولّيتموه أمركم، فتفرّقوا على ذلك واتّعدوا الغد[٩١٧]، فلمّا أصبحوا من يوم الجمعة حضر الناس المسجد وصعد علي[٩١٨] المنبر فقال: أيّها الناس أعن ملأ منكم؟ ألا وإن هذا[٩١٩] الأمر أمركم ليس لأحد فيه إلا ما أمرتم، وقد افترقنا بالأمس[٩٢٠] على أمر، فإن شئتم قعدتُ لكم[٩٢١]، وإلا فلا أجد على أحد منكم. قالوا: نحن على ما فارقتَنا عليه بالأمس، فبايعوه.

وأما طلحة والزبير فروي أن الناس لما قاموا إلى علي وأخرجوه من منـــزله مضى[٩٢٢] إلى طلحة فقال له: إن الناس قد اجتمعوا إليّ ليبايعوني ولا حاجة لي[٩٢٣] في مبايعتهم، فابسط يدك أبايعْك على كتاب الله وعلى سنّة رسوله عليه السلام[٩٢٤]، فقال له طلحة: أنت أولى بذلك منّي لفضلك وسابقتك وقرابتك، وقد اجتمع لك من الناس ما لم يجتمع لي، فقال له علي: إنّي[٩٢٥] أخاف منك أن تغدرني وتنكث بيعتي، فقال[٩٢٦] له طلحة: لا تخَف، فوالله لا ترى منّي ما تكره، فقال له: الله بذلك عليك كفيل. ثم أتى إلى[٩٢٧] الزبير، فقال له مثل ما قال لطلحة، فردّ عليه الزبير مثل قول طلحة.

فأما عبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقّاص ومحمّد بن مسلمة فإنما كرهوا قتال أهل القبلة، فقال سعد: أعطني سيفًا بصيرًا يعرف المسلم من الكافر[٩٢٨] أقاتل به[٩٢٩] معك،

---

٩١٣ أمرًا: امرء، ا.
٩١٤ واعلموا أني إن أجبتكم ركبت بكم: فاعلموا اني ان اجبتكم ركبت لكم، ج.
٩١٥ أنا: –، ج.
٩١٦ أطوعكم: اطعوكم، ب.
٩١٧ الغد: البلعد، ج.
٩١٨ علي: –، ج.
٩١٩ ملأ منكم ألا وإن هذا: ما لا منكم وان، ا؛ ملأ منكم الا وان، ب.
٩٢٠ بالأمس: أمس، ا ب.
٩٢١ لكم: بكم، ج.
٩٢٢ مضى: –، ب.
٩٢٣ ليبايعوني ولا حاجة لي: ولا حاجة، ا ب؛ اليبايعوني ولا حاجة لي، ج.
٩٢٤ على سنة رسول الله عيه السلام: وسنة رسوله، ا ب.
٩٢٥ على إني: علي عليه السلام اني، ا ب؛ على أنا، ج.
٩٢٦ فقال: قال، ج.
٩٢٧ بذلك عليك كفيل ثم أتي إلى: عليك بذلك كفيل ثم أتى، ا.
٩٢٨ يعرف المسلم من الكافر: يفرق بين المسلم والكافر، ج.

وقال ابن عمر: أنشدك الله إن[930] تحملني على ما لا أعرف، وقال محمد بن مسلمة: أمرني رسول الله أن أقاتل بسيفي هذا ما قوتل به المشركون، فإذا قوتل به أهل الصلاة فاضرب به صخرة حتّى تكسره، وقد كسرته بالأمس، فقال علي[931]: ما كلّ مفتون يعاتب، وقال: أتخرجون عن[932] هذه البيعة؟ قالوا: لا، ولكنّا لا نقاتل معك، فقال: إذا بايعتم[933] فقد قاتلتم. فصحّ أن الكلّ رضوا ببيعته[934].

فأما ما طعنوا به عليه فذلك ما قاله[935] الخوارج: إنه حكّم في دين الله الرجال، قالوا[936]: ولولا أنه كان في شكّ من إمامته لما حكّم، وقالوا: إنه رضي بتحكيم عمرو بن العاص مع فسقه، وحكّم أبا موسى وكان يثبّط عنه أهل الكوفة. والجواب، يقال[937]: ما تعنون بقولكم أنه لا يجوز تحكيم[938] الرجال في دين الله؟ إن عنيتم به أنه لا يجوز أن يرجع في أمر ديني إلى حكم رجل يحكم برأيه من غير دليل من كتاب أو سنّة[939] فذلك مسلّم، وأمير المؤمنين ما حكّم رجلاً على هذا المعنى. وإن عنيتم به أنه إذا وقع الاختلاف بين المسلمين في أمر ديني فإنه لا يجوز أن يفوّض فيه الحكم إلى رجل يبيّن حكم ما اختلفوا فيه بكتاب الله تعالى[940] أو سنّة رسوله فذلك غير مسلّم. ألا ترى أنه تعالى يقول في الاختلاف الواقع بين الزوجين ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ (٤ النساء ٣٥)؟ والاختلاف في أمر الإمامة ليس بأدون من الاختلاف الواقع بين الزوجين، وقد أشار أمير المؤمنين إلى هذا فقال: ما حكّمنا الرجال وإنما حكّمنا كتاب الله، وإنه لخطّ مسطور بين الدفّتين[941] لا ينطق حتّى يتكلّم به الرجال. وقولهم: إنه شكّ في إمامته، ساقط لأنه ما رضي بالتحكيم أوّلاً ومنع منه وقال: إنه مكيدة من ابن الباغية، فلم يطيعوه واضطرّوه إلى التحكيم، فأجاب إليه لاضطرار. ويجوز أن لا يكون التحكيم صوابًا في حال الرفاهية، ثم يصير صوابًا

---

٩٢٩ به: -، ا ب.
٩٣٠ إن: إلا، ج.
٩٣١ علي: + عليه السلام، ا ب.
٩٣٢ عن: من، ا ب.
٩٣٣ بايعتم: ابايعتم، ج.
٩٣٤ ببيعته: ببيعة، ب ج.
٩٣٥ قاله: قالت، ا.
٩٣٦ قالوا: وقالوا، ا.
٩٣٧ يقال: -، ب.
٩٣٨ تحكيم: تحكم، ج.
٩٣٩ من كتاب أو سنة: من غير كتاب وسنة، ج.
٩٤٠ تعالى: -، ا ب.
٩٤١ لخط مسطور بين الدفتين: خط مسطور بين الدفتين، ا ب؛ لخط مسطور بين، ج.

للاضطرار[942] إليه. وقولهم أنه رضي بتحكيم[943] عمرو، فهو ما حكّمه وإنما حكّمه عدوّه، وقد أجاب عن ذلك ابن عبّاس فقال: أرأيتم لو كانت[944] امرأة المسلم يهودية ووقع الاختلاف فبعثت يهوديًا حكمًا، أما كان ينبغي أن يرضى به المسلم؟ وأمّا تحكيم أبي[945] موسى فلم يرضه أمير المؤمنين لذلك، ولمّا قالوا[946]: إنه صاحب رسول الله وإنه كذا وكذا، قال: إن هذا الأمر لا يؤتى من زهد ولا ورع وإنما يدفع[947] إلى داهية العرب، واختار هو ابن عبّاس، فلم يطيعوه وأبت اليمانية[948] إلا أن يكون أحد الحكمين منهم، ولم يعرف أمير المؤمنين أنه يثبّط عنه الناس.

ومن ذلك أن قتلة عثمان كانوا في جنده، وقد قام جماعة منهم فقالوا: نحن قتلنا عثمان، فلم يقتصّ منهم. والجواب أنه كان بالقوم شوكة، ويحتاج في إقامة حكم الله تعالى عليهم إلى معاونة، وقد شغله عن ذلك طلحة والزبير ومعاوية، وقد أجاب بنفسه عن هذا معاويةَ فقال[949]: ادخل فيما دخل فيه الناس، ثم حاكم القوم إليّ أحملكم على كتاب الله تعالى. ووجه إقامة حكم الله تعالى[950] عليهم ما أشار إليه، وهو أن يمهل ويعاون[951]، ولا يشغل عنهم، ويدّعي عليهم[952] أولياء الدم عند الإمام ويعيّنوا القتلة، ثم يحكم بإقامة القصاص عليهم.

وربّما قالوا أن أمير المؤمنين قتل عثمان، وهذا من بهت معاوية وأمثاله عليه، وقد أجاب من هذا معاويةَ فقال: إنّك إن أنصفتَ[953] وجدتني أبرأ قريش من دم عثمان. وروي أن معاوية[954]، لمّا أراد الخروج على أمير المؤمنين وجعل[955] يستميل الناس إلى مقاتلتهم إيّاه معه، بعث إلى ابن السمط[956] خمسين رجلاً يحلفون[957] له أن عليًّا قتل عثمان.

---

٩٤٢ الرفاهية ثم يصير صوابًا للاضطرار: الرواهية ثم يصير صوابا بالاضطرار، ج.

٩٤٣ بتحكيم: تحكيم، ج.

٩٤٤ كانت: كان، ج.

٩٤٥ أبي: ابو، ج.

٩٤٦ قالوا: قال، ا.

٩٤٧ يدفع: يرجع، ج.

٩٤٨ اليمانية: اليمامة، ا ب ج.

٩٤٩ فقال: وقال، ج.

٩٥٠ تعالى: —، ا.

٩٥١ ويعاون: يعاني، ج.

٩٥٢ عليهم: —، ب.

٩٥٣ أنصفت: انصفني، ا.

٩٥٤ معاوية: + لعنه الله، ج.

٩٥٥ وجعل: جعل، ج.

٩٥٦ ابن السمط: ابي اسمط، ا؛ ابن ابي السمط، ب.

من ذلك أنه شهد وحده لفاطمة على فدك، ولم يعلم أن شهادة الواحد لا تقبل وأن شهادة الزوج لزوجته لا تقبل. والجواب أنه إذا وقع الشكّ في علم أمير المؤمنين فإنا لله! فإن[958] الكلّ أطبقوا على أنه كان أعلم الصحابة، فكيف يشتبه عليه ما لم يشتبه عليكم؟ أمّا شهادته وحده فإنه يقال لهم: أتقطعون على أنه كان عالمًا بأنه لا شاهد إلا هو؟ وهذا لا طريق لهم إليه، فيجوز أن يكون قد جوّز[959] أن يكون غيره قد سمع[960] مع سمعه، فأدّى ما كان عليه مع تجويز أن يظهر غيره، ثمّ[961] يشهد بمثل شهادته، أو يجوز أن يحكم الإمام بشهادة ويمين على ما قاله كثير من الفقهاء، وكذلك شهادة الزوج لزوجته ذهب إليه[962] أكثر الفقهاء.

ومن ذلك أنهم قالوا: إنه[963] ما كان يعرف تدبير الحرب، وكان لا يستقيم له رأي، ولذلك لم ينتظم له أمر في حال حياة النبيّ عليه السلام وبعد وفاته، فمن ذلك أنه ردّ على عمر سهم ذوي القربى وكان العبّاس أشار عليه[964] بغير ذلك، ومنها أنه أشير عليه بأن يولّي معاوية فلم يفعل حتّى كان ما كان[965]، ومنها قعوده عن الجهاد حتّى حدث رأي الخوارج، ومنها أنه كان يولّي قومًا ليسوا أهلاً[966] للولاية، كما ولّى الأشعث آذربيجان وغيره[967] حتّى تولّد من ذلك ما تولّد، ومنها أنه كان يستبدّ برأيه مع ما في المشاورة من الخيرة[968]. ومنها أنه اضطرب عليه عسكره لسوء تدبيره حتّى قال أهل الشام: عليٌ رجل شجاع، غير أنه لا بصر له بالحرب[969]، ومنها أنه أشار عليه الصحابة بالمقام بالمدينة فلم يفعل، وقد أقام بها من كان قبله وكانوا يبعثون الجيوش، ومنها أنه أشار عليه طلحة والزبير أن يستعين بهما فلم يفعل.

والجواب أنه رضي الله عنه كان صاحب تدبير[970] وكان النبيّ عليه السلام يستشيره في الأمور، فلو لم يعرفه موفّقًا في تدبيره لما استشاره، وكان الخلفاء قبله يشاورونه[971]

---

٩٥٧ يحلفون: يحلفوا، ج.
٩٥٨ لله فإن: الله ان، ج.
٩٥٩ جوز: جوزه، ب؛ جوزوا، ج.
٩٦٠ غيره قد سمع: قد سمع غيره، ا ب.
٩٦١ ثم: ممن، ا ب.
٩٦٢ إليه: –، ج.
٩٦٣ إنه: –، ا ب.
٩٦٤ عليه: إليه، ج.
٩٦٥ ما كان: –، ج.
٩٦٦ ليسوا أهلا: لم يكونوا، ج.
٩٦٧ وغيره: وغيرا، ب.
٩٦٨ الخيرة: الخير، ج.
٩٦٩ بالحرب: في الحرب، ا ب.
٩٧٠ تدبير: التدبير، ا؛ الدبير، ب؛ الزبير، ج.

في الأمور وكانوا يختارون[٩٧٢] ما يشير عليهم[٩٧٣]، غير أن القوم ما كانوا يطيعونه[٩٧٤]، وكان يذكر في خطبه قوله: لا رأي لمن لا يطاع، وقولهم له[٩٧٥]: لو كان يطاع لقضي[٩٧٦] أمر، فكان لا ينتظم لهم أمر لسوء تدبيرهم لا لسوء تدبيره، وقد حكينا[٩٧٧] ذلك في أمر التحكيم كم عصوه وكم خالفوه[٩٧٨]. وأما ردّه على عمر سهم ذوي القربى[٩٧٩] فلأن اجتهاده أدّى إلى أن استحقاقهم هو لفقرهم، ولذلك[٩٨٠] قال لعمر: إن بنا العامَ غنية عنه وبالناس حاجة. وإنما لم يولّ معاوية لأنه ما[٩٨١] كان أهلاً عنده للولاية، لأن من شرط ذلك[٩٨٢] أن يكون عدلاً في الظاهر وكان عنده فاسقًا، ولذلك قال: وما كنتُ متخذَ المضلّين عضدًا. وإنما لم يعاجل الخوارج بالحرب لأنه لا يمتنع أن يرى ذلك أولى لجواز أن ينظروا فيرجعوا، ولهذا رجع كثير منهم لمناظرة ابن عبّاس لهم[٩٨٣]. وأما طلحة والزبير فإنه لم يحتج إليهما، فإن وقعت حاجة فهما[٩٨٤] كسائر أصحاب النبيّ عليه السلام[٩٨٥]، وقد كان شاور أهل العلم والرأي، ولعلّه لإصابته في رأيه ما كان يكثر ذلك.

ومن ذلك أنه حكم أحكامًا شنيعة، نحو بيع[٩٨٦] أمّهات الأولاد وأنه كان[٩٨٧] يقطع الأصابع في السرقة، وقال في الصبي إذا سرق أنه[٩٨٨] تحكّ أصابعه، ومن ذلك قوله في المكاتب حتّى حاجّه زيد، فحجّه زيد فسكت[٩٨٩].

---

٩٧١ قبله يشاورونه: قبله يشاورنه، ا؛ قبلي يشاورونه، ج.
٩٧٢ وكانوا يختارون: وما كانوا يختازون، ا ب.
٩٧٣ عليهم: عليه، ا ب ج.
٩٧٤ يطيعونه: يطيعوه، ب.
٩٧٥ وقولهم له: وقوله، ب ج.
٩٧٦ لقضي: لقصير، ا ب ج.
٩٧٧ لا لسوء تدبيره وقد حكينا: وقد ذكرناه ا؛ وقد ذكر، ب.
٩٧٨ كم عصوه وكم خالفوه: كما عصوه، ا؛ كما عصوه وكم خالفوه، ب؛ كم عصره ولم خالفوه، ج.
٩٧٩ القربى: + به، ج.
٩٨٠ ولذلك: وكذلك، ا.
٩٨١ لم يول معاوية لأنه ما: وإنما لم يولي معاوية لأنه ما، ب؛ لم يول معاوية لعنه الله لأنه إنما، ج.
٩٨٢ من شرط ذلك: الشرط هو، ج.
٩٨٣ لمناظرة ابن عباس لهم: بمناظرة ابن عباس لهم، ا؛ لمناظرته ابن عباس لهم، ب؛ لمناظرة ابن عباس معهم، ج.
٩٨٤ إليهما فإن وقعت حاجة فهما: اليهما فان وقعت حاجة فهم، ا ب؛ اليهم فان وقعت حاجة فهم، ج.
٩٨٥ النبي عليه السلام: الصحابة، ا.
٩٨٦ أحكامًا شنيعة نحو بيع: احكاما شنيعة نحو بييع، ا؛ احكام سنيعة نحو بيع، ج.
٩٨٧ كان: –، ج.
٩٨٨ أنه: –، ا ب.
٩٨٩ فحجة زيد فسكت: فحجه زيد وسكت، ا؛ بحجة زيد وسكت، ب؛ لحجه زيد، ج.

والجواب أن بيع أمّهات الأولاد كانت مسألةً مجتهداً[٩٩٠] فيها، فإذا أدّاه اجتهاده إلى جواز بيعهن[٩٩١] فلا عيب لحق بذلك، وانعقاد الإجماع من بعده على أنه لا يجوز بيعهن[٩٩٢] لا يقتضي طعنًا فيه. ولم يثبت عنه[٩٩٣] قطع الأصابع في السرقة، وروي عن الشعبي أنه يقطع يده إلى الزند. وأما حكّ[٩٩٤] أصابع الصبي فإنّما أمر به تأديبًا وتمرينًا[٩٩٥] له على ترك السرقة كما يؤمر بالصلاة. وكان مذهبه في[٩٩٦] المكاتب أنه يعتق بقدر ما أدّى من مال[٩٩٧] الكتابة، وهذا يجوز أن يذهب إليه المجتهد، وقد ذهب كثير من الفقهاء إلى أن العتق يتجزّأ وأنه إذا أعتق شِقصًا منه[٩٩٨] فإنه يعتق ذلك القدر، فإن كان العبد[٩٩٩] معسرًا فإنه يباع ما رقّ منه، وبه قال الشافعي. وأمّا[١٠٠٠] إلزام زيد عليه شهادته[١٠٠١] فغير لازم، لأنه[١٠٠٢] يجوز أن لا يقبل شهادته ما دام شيء[١٠٠٣] منه رقيقًا. قال عليه السلام: المكاتب عبدٌ ما بقي عليه درهم، وكلّ جواب يجيب به من يقول بتجزّؤ العتق فهو جوابه، ويجوز أن يسكت لأن حجّته كانت ظاهرة.

ومن ذلك أن معاوية[١٠٠٤] كان له حظٌّ في الإمامة، لأنه كان ابن عمّ عثمان وكان أميره على الشام ولم يبايعه، فلم تثبت إمامته. والجواب أن الإمامة لا تفتقر في ثبوتها إلى إجماع الأمّة، بل تثبت[١٠٠٥] ببيعة أهل الحلّ والعقد، على ما تقدّم، وقد بيّن أمير المؤمنين أنه لم يكن لمعاوية حظ في الإمامة، لأنه كان من الطلقاء، وإمارة العبد جائزة فكذلك إمارة[١٠٠٦] الطليق، فجاز أن يؤمّره عثمان. وحكي أن[١٠٠٧] ابن عبّاس لقي معاوية

---

٩٩٠ مجتهدًا: مجتهد، ا ب.
٩٩١ بيعهن: بيعهم، ج.
٩٩٢ بيعهن: بيعهم، ج؛ فلا عيب ... بيعهن: –، ا ب.
٩٩٣ عنه: فيه، ب؛ عنده، ج.
٩٩٤ حك: احك، ا.
٩٩٥ أصابع الصبي فإنما أمر به تأديبًا وتمرينًا: أصابع الصبي فإنما أمر به تاديبًا، ب؛ الأصابع فإنه أمر به تانيبًا وتمرينًا، ج.
٩٩٦ في: ان، ج.
٩٩٧ مال: بدل، ب.
٩٩٨ أعتق شقصًا منه: أعتق شقصًا، ا ب؛ عتق شقصًا منه، ج.
٩٩٩ العبد: المعتق، ا ب.
١٠٠٠ وأما: وما، ا.
١٠٠١ عليه شهادته: له الشهادة، ب؛ + فا، ج.
١٠٠٢ لأنه: فإنه لا، ج.
١٠٠٣ شهادته ما دام شيء: شهادته ما دام شيئا، ب؛ منه ما دام شيء، ج.
١٠٠٤ معاوية: + عليه لعنة الله، ج.
١٠٠٥ تثبت: ثبت، ا.
١٠٠٦ وإمارة العبد جائزة فكذلك إمارة: وإمارة العبد جائز فكذلك إمارة، ا ب؛ وامارات العبد جائز وكذلك امارات، ج.
١٠٠٧ أن: ابن، ج.

فأعرض عنه[١٠٠٨]، فقال له معاوية: تُعرض عني لأني قاتل ابن عمّك وكنت أولى بالأمر منه؟ فقال له ابن عبّاس: بل لأنك[١٠٠٩] كنت كافرًا وكان مؤمنًا، فقال معاوية: إنّي ابن عمّ[١٠١٠] عثمان، فكنت أولى بمقامه، فقال له ابن عبّاس: فابن عمر أولى بالإمامة منك[١٠١١] لأنه ابن عمر، وقد[١٠١٢] قُتل أبوه مظلومًا، فقال معاوية: إن أباه قتله كافر[١٠١٣]، وعثمان قتله المسلمون، فقال ابن عبّاس: هذا أدحض لحجّتك، وما ألزمه فهو لازم، لأن الإمامة لو كانت بالقرابة لكان ولد عمر أولى بالإمامة.

## فصل

وإذا صحّت إمامته بما تقدّم ودحضت مطاعن القوم فيه تبيّن القول فيمن قاتله، لأن مقاتليه كانوا خارجين على الإمام العدل ظالمين له، وقتال الظلمة وأهل البغي ثابت وجوبه بالكتاب والسنّة وإجماع[١٠١٤] الصحابة. أما الكتاب فقول الله تعالى ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي[١٠١٥]﴾ (٤٩ الحجرات ٩) وقال في أكل مال الربا ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (٢ البقرة ٢٧٩) فصار هذا أصلاً في كلّ من أصرّ على كبيرة ولم[١٠١٦] ينته عنه إلا بأن يقاتَل، فإنه يجب قتاله خصوصًا إذا اعتضد بأعوان لنصرة فسقه وعزَمَ على مقاتلة الناهين عن المنكر من المسلمين. وأما السنّة فقوله عليه السلام: لتأمرنّ بالمعروف ولتنهونّ[١٠١٧] عن المنكر أو ليسلّطنّ الله[١٠١٨] عليكم شراركم، فإذا لم يمكن دفع الشرار عن شرّهم إلا بمقاتلتهم[١٠١٩] لزم ذلك وإلا سلّطوا.

وأجمعت الصحابة على قتال أهل البغي، مَن قاتل الإمام العدل فإنه[١٠٢٠] كان يقول: إنه غير عدل، فحلّ قتاله أو لزم، والإمام[١٠٢١] كان يقاتل ويقول: إن ذلك واجب،

---

١٠٠٨ عنه: عينيه، ج.
١٠٠٩ لأنك: لأن، ب.
١٠١٠ عم: –، ج.
١٠١١ بالإمامة منك: منك، ا؛ بالإمامة، ب.
١٠١٢ وقد: وقبل، ج.
١٠١٣ كافر: كافرا، ا.
١٠١٤ وإجماع: والإجماع، ب.
١٠١٥ تبغي: + حتى تفيء إلى أمر الله، ب.
١٠١٦ كل من أصر على كبيرة ولم: حد من اصر على كبيرة فلم، ج.
١٠١٧ ولتنهون: ولتنهن، ا ب؛ أو لتنهون، ج.
١٠١٨ الله: –، ج.
١٠١٩ بمقاتلتهم: بمقاتلهم، ا ب.
١٠٢٠ فإنه: وإن، ج.
١٠٢١ والإمام: او الامام، ا.

فصحّ إجماعهم على ذلك. ولذلك[1022] قال علي عليه السلام في قوم معاوية: ليس إلا قتالهم أو الكفر بما أنــزل الله[1023]، وكان يقول: القتال على تأويل القرآن كالقتال على تنــزيله. وقال أبو بكر: لو[1024] منعوني عقالاً لقاتلتهم عليه. وقال عمر للصحابة: أنشدكم الله هل تروني عدلاً؟ فقالوا: لو رأيناك[1025] غير ذلك لقوّمناك بسيوفنا، فقال: الحمد لله الذي جعلني من قوم لو أردتُ غير[1026] الحقّ لقوّموني بسيوفهم. فصحّ[1027] إجماعهم على ما قلنا، فبطل قول من خطّأ أمير المؤمنين في مقاتلة طلحة والزبير ومعاوية أو[1028] توقّف فيه وفي مقاتليه. وقال النبيّ عليه السلام: ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين، فالناكثون[1029] طلحة والزبير والقاسطون هم الظالمون، وهم معاوية وقومه، والمارقون هم الخوارج. وقال عليه السلام لعمّار: ستقتلك الفئة[1030] الباغية وآخر زادك ضَياحٌ من لبن، فقتله قوم معاوية، ولشهرة[1031] الحديث لم يمكن معاوية أن يردّه، بل قال: قتله من جاء به، فعارضه ابن عبّاس[1032] فقال: فحمزة قتله النبيّ لأنه جاء به إلى الكفّار فقتلوه.

فإن قيل: فطلحة والزبير كانا من المبشّرين بالجنّة، فكيف يحسن قتالهم؟ قيل له: إن كونهم مبشّرين بالجنّة لا يقتضي أنهم لا يركبون كبيرة إذا كان المعلوم أنهم يتوبون عنها، وقد فعلوا ذلك، فإنهما تابا[1033] بعد قتالهما عليًا عليه السلام، وكذلك عائشة. أما الزبير فلما ذكّره أمير المؤمنين قوله عليه السلام،: إنك ستقاتله وأنت له ظالم، تاب وترك القتال وفارق العسكر[1034] وأنشأ يقول:

نادَى[1035] عليٌّ بأمرٍ لستُ أُنكِرُهُ وكانَ عَمْرُ أبيكَ الخَيْرَ مُذْ حِينِ

---

١٠٢٢ ولذلك: وكذلك، ا.
١٠٢٣ الله: –، ج.
١٠٢٤ لو: + كان، ج.
١٠٢٥ رأيناك: رأيناه، ا ب.
١٠٢٦ غير: عند، ج.
١٠٢٧ فصح: + أن، ب.
١٠٢٨ أو: + من، ا ب.
١٠٢٩ فالناكثون: فالناكثين، ج.
١٠٣٠ الفئة: الفتنة، ب.
١٠٣١ ولشهرة: ولشهوة، ج.
١٠٣٢ فعارضه ابن عباس: فعارض ابن عباس معاوية، ب؛ فعارضوا ابن عباس، ج.
١٠٣٣ تابا: ماتا، ج.
١٠٣٤ العسكر: العساكر، ج.
١٠٣٥ نادى: نادي، ب.

فَقلتُ حسْبُكَ مِن عذْلٍ أبا حسَنٍ    بَعضُ الّذي قلتَ منذُ اليومِ يَكْفِيني
فاختَرتُ عارًا[١٠٣٦] علىً نارٍ مُؤجَّجةٍ    أنّى يَقُومُ لها خَلقٌ مِن الطِّينِ

وروى بلال بن ثور عن أبيه عن جدّه أنه[١٠٣٧] قال: مررتُ بطلحة وهو صريع، فقال لي: أنت من أصحاب من؟ فقلت: من أصحاب أمير المؤمنين علي، فقال لي: تقدّمْ أبايعْك[١٠٣٨] عن أمير المؤمنين، فتقدّم إليه فبايعه[١٠٣٩]، فلما بلغ ذلك أمير المؤمنين قال: أبى الله أن يَدخل طلحةُ الجنّة إلا وبيعتي[١٠٤٠] في عنقه. وقال علي عليه السلام لولده عمر:أنا وأبوك ممن قال الله تعالى في حقّهم ﴿وَنَـزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾ (١٥ الحجر ٤٧). وكذلك عائشة تابت، وبكاؤها إذا ذكرت يوم الجمل ظاهر مشهور، وكانت تقول: وددتُ أنه كان لي من رسول الله صلى الله عليه عشرة أولاد كلّهم ماتوا، ولم يكن[١٠٤١] يوم الجمل.

## باب القول في التفضيل

اعلم أن السلف والخلف اختلفوا في الأفضل بعد رسول الله صلى الله عليه[١٠٤٢] فقال بعضهم: هو أبو بكر، وقال بعضهم: هو علي عليه السلام، وعنوا أنهما أكثر ثوابًا عند الله تعالى بعد ثواب النبي عليه السلام، فروي المذهب الأول عن عمر وعثمان وأبي هريرة من الصحابة، ومن التابعين عن الحسن البصري وعمرو[١٠٤٣] بن عبيد، وحكي من[١٠٤٤] المتأخّرين عن النظّام والجاحظ. وروي المذهب الثاني عن الزبير والمقداد[١٠٤٥] وسلمان وجابر بن عبد الله وحُذيفة وعمّار من[١٠٤٦] الصحابة، ومن التابعين عن عطاء ومجاهد وسلمة بن كُهيل[١٠٤٧]، ومن المتأخرين عن شيوخنا البغداديين والشيعة

---

١٠٣٦ عارًا: نارا، ج.
١٠٣٧ أنه: –، ج.
١٠٣٨ علي فقال لي تقدم أبايعك: علي فقال تقدم أبايعك، ب؛ علي عليه السلام قال لي تقدم اتباعك، ج.
١٠٣٩ فبايعه: فبايعه، ج.
١٠٤٠ وبيعتي: وبيعتي، ج.
١٠٤١ يكن: يكون، ج.
١٠٤٢ عليه: + وآله، ب.
١٠٤٣ ومن التابعين عن الحسن البصري وعمرو: في من التابعين عن الحسن البصري وعمر، ج.
١٠٤٤ من: عن، ا ب ج.
١٠٤٥ والمقداد: + بن الاسود، ج.
١٠٤٦ من: عن، ا.
١٠٤٧ سلمة بن كهيل: سلامة بن كهيل، ا؛ سلمة بن كفيل، ج.

كلّها، وهو مذهب أبي عبد الله، فأما أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة فإنهم لم يقطعوا على فضل أحدهما على الآخر.

وإذا لم يعنوا بالأفضل إلا من[١٠٤٨] هو أكثر ثوابًا عند الله بعد ثواب رسوله[١٠٤٩] صلى الله عليه[١٠٥٠] لم يكن إليه طريق إلا السمع، إذ لا طريق إلى ذلك من جهة العقل. وإنما قلنا ذلك لأنا لا نعلم من جهة العقل فيمن ليس بمعصوم أنه يستحقّ[١٠٥١] الثواب عليه تعالى فيما يفعله من العبادات، فكيف نعلم أنه أكثر ثوابًا من غيره؟ يبيّن هذا أنه لا بدّ في العلم باستحقاق الثواب بالفعل أن فاعله يأتي به على الوجوه التي لها تأثير في استحقاق الثواب ولم يفعله رياءً ولا سمعةً، ولا بدّ من العلم أيضًا بأنه لم يكن عنده ما يحبط ثواب طاعاته[١٠٥٢]، وكلّ هذا لا يطّلع عليه إلا الله تعالى. وإذا صحّ هذا وجب أن نذكر في هذا الباب ما احتجّ به الفريقان لذلك[١٠٥٣] من جهة السمع.

أما القائلون[١٠٥٤] بفضل أبي بكر فقد احتجّوا بما رواه[١٠٥٥] علي عليه السلام عن النبيّ صلّى الله عليه[١٠٥٦] أنه قال، وقد أقبل أبو بكر وعمر: هما سيّدا كهول أهل الجنّة بعد النبيّين والمرسلين. وروي أن أبا الدرداء كان يمشي أمام أبي بكر، فقال له عليه السلام: أتمشي أمام من هو خير منك؟ فقال أبو الدرداء: أهو[١٠٥٧] خير منّي؟ قال: ما طلعت الشمس بعد النبيّين والمرسلين[١٠٥٨] على رجل أفضل من أبي بكر[١٠٥٩]، ثم عمر. وعن ابن عبّاس أنه ذُكر عند النبيّ صلى الله عليه وسلم أبو بكر فقال: وأين مثل[١٠٦٠] أبي بكر؟ وروى علي والزبير عن النبيّ صلى الله عليه أنه قال: خير أمّتي أبو بكر[١٠٦١]، كذّبني الناس وصدّقني وآمن بي[١٠٦٢] وجهّزني بماله وزوّجني ابنته وواساني بنفسه. وعن ابن مسعود عنه عليه السلام أنه قال: ومن أفضل من أبي بكر، وزوّجني ابنته وجهّزني

---

١٠٤٨ وإذا لم يعنوا بالأفضل إلا من: فاذا لم يعنوا بالافضل والامر، ج.
١٠٤٩ ثواب رسوله: ثواب رسول الله، ب؛ ثواب النبي رسوله، ج.
١٠٥٠ عليه: + وآله، ب.
١٠٥١ يستحق: مستحق، ا.
١٠٥٢ طاعاته: طاعته، ج.
١٠٥٣ احتج به الفريقان لذلك: -، ا.
١٠٥٤ القائلون: مكرر في ج.
١٠٥٥ رواه: رومعن، ج.
١٠٥٦ عنه: + وآله، ب.
١٠٥٧ أهو: هو، ب ج.
١٠٥٨ النبيين والمرسلين: النبيين المرسلين، ب؛ المرسلين، ج.
١٠٥٩ بكر: + وروى علي والزبير عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال خير أمتي أبو بكر، ب.
١٠٦٠ أبو بكر وأين مثل: ابي بكر واين مثلك، ج.
١٠٦١ وروى ... أبو بكر: -، ا ب.
١٠٦٢ وآمن بي: وأمرني، ج.

بماله وجاهد معي في ساعة الخوف؟ وعنه عليه السلام أنه قال: ادعوا لي[1063] صاحبي وأخي أبا بكر. وذكر من احتجّ بما ذكرنا أنه أشهر ما روي فيه وإن كان قد روي فيه أكثر من هذا.

واحتجّ من فضّل عليًّا عليه السلام بحديث الطائر وهو ما روي أنه أهدي إليه عليه السلام[1064] طائر مشويّ فقال عليه السلام: اللّهمّ ائتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي، وفي رواية أخرى: أدخِل إليّ أحبّ أهل الأرض إليك، رواه أنس وسعد بن أبي وقّاص وأبو رافع مولى النبيّ عليه السلام، فجاء علي عليه السلام وأكل معه من ذلك الطائر بعد ما ردّه أنس ثلاث مرّات[1065]. قالوا: ولمّا قال عليه السلام: أحبّ خلقك إليك يأكل معي، لم يدخل هو[1066] فيه، ولمّا قال: يأكل، لم يدخل الملائكة، ولمّا أكل معه علي دلّ على[1067] أنه أحبّ خلقه إليه بعد رسول الله[1068] صلى الله عليه، وأحبّ خلقه إليه ليس[1069] إلا أكثرهم ثوابًا عنده.

وقد ادّعى المحتجّون به وقوع العلم به من وجهين، أحدهما أن الصحابة لم يدفعوا هذا الحديث مع وقوع الاختلاف بينهم في التفضيل، وهذا الوجه لا يقتضي كونه مشهورًا في كل عصر، ويجوز أن لا ينكروه، وإن لم يعلموه، لجواز أن يكون قاله عليه السلام، وإن لم يقطعوا عليه، كما لم يردّوا كثيرًا من أخبار الآحاد، وإن لم يقطعوا بها. والوجه الثاني[1070] أن أمير المؤمنين ذكر هذا الحديث في جملة فضائله يوم الشورى، فلم ينكروه بعد ما نشدهم[1071] الله تعالى وقام خطيبًا، فأقرّوا به. وأجاب أصحابنا عن هذا أن أهل التواريخ لم يذكروا في قصّة يوم الشورى أن أمير المؤمنين عدّ مناقبه، وإنما هذا شيء ترويه الإمامية، وهم متّهمون في مثلها لهواهم في أمير المؤمنين عليه السلام.

واحتجّوا أيضًا بقوله عليه السلام[1072]: من كنت مولاه فعلي مولاه، قالوا: وإذا صحّ أنه عليه السلام لم يرد به الإمامة لما[1073] تقدّم، ولم يرد به الولاء، على ما حمله

---

١٠٦٣ لي: إلي، ج.
١٠٦٤ أهدي إليه عليه السلام: عليه السلام اهدي إليه، ا.
١٠٦٥ ثلاث مرات: مرات كثيرة، ب ج.
١٠٦٦ هو: –، ا.
١٠٦٧ على: –، ا ب.
١٠٦٨ الله: –، ج.
١٠٦٩ ليس: أليس، ا.
١٠٧٠ الثاني: –، ج.
١٠٧١ نشدهم: أنشدهم، ج.
١٠٧٢ السلام: + بقوله، ب.
١٠٧٣ لما: لم، ج.

عليه[1074] بعضهم، قالوا: إنه وقعت مشاجرة بين علي عليه السلام وزيد بن حارثة فقال علي: أنت مولاي[1075]، فقال زيد: لست بمولاك، وإنما أنا مولى رسول الله صلى الله عليه[1076] وسلم، فبلغ ذلك النبيّ عليه السلام فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه[1077]، وذلك أن عمر قال له بعد ذلك: هنيئًا لك أصبحت مولاي ومولى كلّ مؤمن[1078]، وأن الأنصار قالوا: يا مولانا. ولم يجز حمله[1079] على ولاية النصرة لأنه كان معلومًا في حقّ أمير المؤمنين، فصحّ أنه عليه السلام أراد به الفضل وأن عليًّا عليه السلام[1080] يليه في الفضل. قالوا في الجواب أنه لا يصحّ حمله على الفضل لأن اللفظ لا يحتمله. قالوا[1081]: ولأن حمله على الفضل[1082] قول حادث، لأن الأمّة حملته إما على الإمامة، وإما على الولاء[1083]، أو على ولاية النصرة. وقولهم أن ذلك كان معلومًا لهم لا يمنع أن يريد عليه السلام بقوله ما كان معلومًا، خصوصًا[1084] إذا ظهر من بعضهم ما ينافي ولايته، ولهذا عقّبه عليه السلام بقوله: اللهمّ والِ[1085] من والاه وعاد من عاداه، إلى آخر الحديث.

واحتجّوا أيضًا بقوله عليه السلام: أنت منّي بمنـــزلة هرون من موسى، إلا أنه لا نبيّ بعدي. قالوا: وإذا لم يصحّ أن يراد به الإمامة لما تقدّم وجب حمله على جميع منازل هرون من موسى، ومن منازله[1086] أنه كان يليه في الفضل والثواب. والجواب أن نبيّنا[1087] عليه السلام كان أفضل من موسى عليه السلام، فلو كان علي عليه السلام يليه في[1088] الفضل للزم أن يكون أفضل من هرون وغيره من الأنبياء، ولا[1089] يجوز أن يكون أفضل منهم. وعلى أن استحقاق هرون للثواب لم يكن من منازله من موسى، وإنما كان من منازله لأجل النبوّة.

---

١٠٧٤ الولاء على ما حمله عليه: الولاية عليه ما حمله عليه، ا ب؛ الولاء على ما حمله، ج.

١٠٧٥ مولاي: مولا، ج.

١٠٧٦ عليه: + وآله، ب.

١٠٧٧ فعلي مولاه: مكرر في ج.

١٠٧٨ مؤمن: + ومؤمنة، ب.

١٠٧٩ حمله: جهله، ب

١٠٨٠ السلام: –، ج.

١٠٨١ قالوا: –، ب.

١٠٨٢ لأن اللفظ ... الفضل: –، ج.

١٠٨٣ الولاء: الولي، ب.

١٠٨٤ خصوصًا: مخصوصا، ج.

١٠٨٥ والِ: والي، ب.

١٠٨٦ منازله: منازل، ب.

١٠٨٧ أن نبينا: انا بينا انه، ا.

١٠٨٨ علي عليه السلام يليه في: عليا عليه السلام يليه في، ا؛ عليا عليه السلام يليه، ج.

١٠٨٩ وغيره من الأنبياء ولا: وغير الأنبياء لا، ا ب.

واحتجّوا أيضًا بحديث المؤاخاة، فقالوا: إنه عليه السلام آخى بين المهاجرين وآخى بين الأنصار وآخى بينه وبين أمير المؤمنين، وإنما آخى بين المساويين[1090] في الفضل، فإذا لم يجز أن يساوي أمير المؤمنين رسولَ الله في الفضل وجب أن يليه في الفضل، ودلّ أنه أفضل أهل زمانه بعد رسول الله صلى الله عليه. والجواب: لم قلتم بأن المؤاخاة تدلّ على التساوي في الفضل أو على[1091] التقارب فيه؟ ولهذا روي أنه عليه السلام آخى بين أمير المؤمنين وبين سهل بن حنيف مع تباين ما بينهما من الفضل، وإنما تدلّ المؤاخاة على الفضل في الجملة والاختصاص والاعتماد عليه في كفاية الأمور، وفيه حثّ على المواساة والدفع عن الأخ. وأما الدلالة على أن أحدهما مساوٍ لغيره في الثواب أو يقاربه فيه[1092] فلا دلالة في ذلك عليه. وعلى أنه عليه السلام، وإن كان آخى بينه وبين أمير المؤمنين، فقد قال في أبي بكر: ادعوا لي[1093] صاحبي وأخي، وقال فيه: لو كنت متّخذًا خليلاً لاتّخذت أبا بكر خليلاً، وليس هذا دون المؤاخاة في الدلالة على الفضل.

فهذا أقوى ما يحتجّ[1094] به لفضل علي عليه السلام لكونها مشهورة[1095]، وإن كان قد روي غيره في فضله مما هو أظهر دلالة، نحو ما روي عنه عليه السلام أنه قال: خير أمّتي علي، وعلي أفضل أمّتي[1096]، وإنه خير البشر، إلى غير ذلك، إلا أنها أخبار آحاد لا يصحّ التعلّق بها في هذا الموضع.

## باب القول في إمامة من بعد هؤلاء

ذكر قاضي القضاة أن أصحابنا قالوا بإمامة الحسن[1097] والحسين وزيد بن علي ومحمد بن عبد الله وإبراهيم[1098] رضي الله عنهم، وكلّ من بايعه[1099] أهل الحلّ والعقد وأهل الفضل ممّن خرج من أهل البيت. قال[1100]: وقالوا أيضًا بإمامة يزيد[1101] بن الوليد

---

١٠٩٠ المساويين: المساوين، ا.
١٠٩١ أو على: وعلى، ج.
١٠٩٢ فيه: —، ا.
١٠٩٣ لي: الي، ب.
١٠٩٤ يحتج: يحتاج، ج.
١٠٩٥ مشهورة: + في هذا الموضع، ج.
١٠٩٦ وعلي أفضل أمتي: وافضل امتي علي، ج.
١٠٩٧ الحسن: الحسين، ج.
١٠٩٨ وابرهيم: واخيه ابرهيم، ب.
١٠٩٩ بايعه: يبايعه، ج.
١١٠٠ قال: قالوا، ا.

الملقّب بالناقص وقال[١١٠٢] أبو علي بإمامة عمر بن عبد العزيز. وقال: و لم[١١٠٣] يقولوا بإمامة معاوية وولده ولا بإمامة المروانية.

أما الحسن فقد كان أهلاً للإمامة لاستجماع صفات الإمامة[١١٠٤] فيه، وكان من المبشّرين بالجنّة وبايعه بعد أبيه أهل الحلّ والعقد، وعزم على قتال معاوية، ثم جرّب القوم فخطبهم وذكر فيها ما يدلّ على الميل إلى ترك القتال، فصاحوا من كلّ ناحية وقالوا: البقيّة[١١٠٥] يا أمير المؤمنين . فلمّا علم عجزه[١١٠٦] عن قتال العدوّ ترك القتال.

فإن قيل: كيف يكون أهلاً وقد خلع نفسه وسلّم الأمر لمعاوية وبايعه، وكان يأخذ عطاءه وعطاء أهل البيت منه وكان يدخل عليه ويسلّم عليه، وكان ينكر عليه الحسين ذلك، إلى أن قيل له: يا مُذلّ المؤمنين؟ قيل له: إن عنيتَ بقولك: إنه سلّم الأمر لمعاوية، أنه ترك قتاله و لم يطلب حقّه فمسلّم، وإنما فعل ذلك لعجزه عن طلب حقّه. وأما بيعته لمعاوية فقد كان مكرهًا عليها، وكيف لا يكون مكرهًا وقد خرج الحسن[١١٠٧] لأخذ البيعة لمعاوية، وإذا جاز له أن يظهر كلمة الكفر للإكراه[١١٠٨] كيف لا يجوز له إظهار ما يوهم البيعة لفاسق؟ ويجوز أن يكون الحسين إنما كان ينكر عليه لأنه كان يؤثر أن يثبت ولا يترك القتال حتّى يُستشهد كما فعل هو بنفسه، لكن ذلك لا يدلّ على أنه لا يباح له ما فعل. ويجوز أن يعاتبه بعض الناس على ما فعل، وهم الذين يرون أن[١١٠٩] الأولى أن لا يترك القتال لكن اجتهاده كان بخلاف ما كانوا يرونه، وكلّ ذلك لا يدلّ على بطلان إمامته بعد ثبوتها. وأما أخذه العطاء عن معاوية ودخوله عليه فلا بأس به إذا كان يأخذ حقّه وحقّ أهل البيت، ولو تمكّن[١١١٠] من أخذ جميع ما في يده لوسعه ذلك، ودخوله عليه لأجل أخذ[١١١١] حقّه لا باس به.

---

١١٠١ يزيد: زيد، ج.
١١٠٢ وقال: وقالوا، ا.
١١٠٣ و لم: فلم، ج.
١١٠٤ الإمامة: الإمام، ا.
١١٠٥ البقية: الثقة، ج؛ + البقية، ب.
١١٠٦ عجزه: عجزهم، ا ب.
١١٠٧ الحسن: الحسين، ج.
١١٠٨ للإكراه: الإكراه، ج.
١١٠٩ أن: –، ج.
١١١٠ ولو تمكن: و لم يكن، ج.
١١١١ أخذ: حد، ج.

وأما إمامة الحسين عليه السلام فقد ثبتت[1112] أهليته للإمامة وبيعة[1113] الناس له ورضاهم به، وقد بعث إليه أهل الكوفة وبعث هو إليهم مسلم[1114] بن عقيل وكان يأخذ بيعتهم له في السرّ إلى أن ظهر الأمر، فخرج[1115] على أمير الكوفة وخرجوا يقاتلونه معه إلى[1116] أن خذلوه وتركوه والحسين في الطريق لا يشعر بذلك. وكلّ ذلك يدلّ على أنهم رضوا به وبايعوه، ثم لمّا علم بخذلانهم لمسلم وقتلهم له انحاز جانبًا وخرجوا إليه للقتال، فاستأذنهم[1117] في الرجوع عنه، فلم يتركوه وراودوه على بيعة يزيد فلم يفعل، ثم ثبت عليه السلام حتّى استشهد، وذلك لا يبطل إمامته.

فأما زيد بن علي عليهما السلام وغيرهم ممن ذكرنا من أهل البيت فقد ثبتت إمامتهم بمثل هذه الطريقة. وأما يزيد بن الوليد فقد ذكر قاضي القضاة أنه كان أهلاً للإمامة وبايعه طبقة من أهل الفضل، وذلك ظاهر فيما نقل من الأخبار. وكان أبو علي يقول بإمامة عمر بن عبد العزيز ويقول: إنه لم تثبت إمامته بالتفويض إليه، وإنما ثبتت برضا أهل الفضل به، حتّى عدُّوا أيّام[1118] إمامته في جملة أقسام الإمامة التي يضرب بها المثل.

فإن قيل: فقد رويتم عنه عليه السلام: الخلافة بعدي ثلاثون ثم ما بعدها[1119] ملك، وقلتم أنه انقضت الثلاثون في أيّام إمامة الاربعة من الخلفاء الراشدين، فكيف يصحّ مع هذا الحديث القول بصحّة إمامة مَن بعدَهم؟ قيل[1120]: إذا صحّت إمامةُ مَن بعدهم بدلالة فإنه يكون معنى قوله عليه السلام: الخلافة بعدي ثلاثون، أي التي يستقيم فيها الدين[1121]، وما بعدها يكون الأمر مشوبًا بفتن[1122] الظلمة ولا يُخلّى فيه الإمام يقيم دين الله تعالى، وكان الأمر كذلك بعد النبيّين في الأغلب.

---

١١١٢ ثبتت: ثبت، ا.
١١١٣ وبيعة: وبيعته، ج.
١١١٤ مسلم: عسلم، ا.
١١١٥ فخرج: —، ا.
١١١٦ معه إلى: معهم إلى، ا؛ معه الا، ب.
١١١٧ فاستأذنهم: واستأذنهم، ب.
١١١٨ أيام: —، ج.
١١١٩ بعدها: بعد ما، ب.
١١٢٠ قيل: + له، ب.
١١٢١ ثم ما بعدها ... الدين: —، ج.
١١٢٢ بفتن: بعين، ج.

فإن قيل: يلزمكم[١١٢٣] على ما قلتم أن تصحّحوا إمامة معاوية، لأنه بايعه[١١٢٤] أهل الفضل ورضُوا به حتّى سمّوا العام الذي بايعوه فيه عام الجماعة، قيل له: إنه لم يكن أهلاً للإمامة لإصراره على فسقه لما قدّمنا من أنه صار فاسقًا بخروجه[١١٢٥] على أمير المؤمنين عليه السلام وقد أقام على ذلك بعده، ولم يتُب مما فعل. وقد بيّنّا فيما تقدّم أن العقد للفاسق باطل، وأما أهل الفضل فقد كانوا مكرهين على بيعته. وتسمية العام الذي بويع فيه عام الجماعة كان منه وممّن تبعه على ما هو عادة الظلمة في تسميتهم مظالمهم بأسماء حسنة، وكان ذلك منهم استغواءً للضعفة من العوامّ.

وأما ولده يزيد لعنه الله فقد كان أفسق من أبيه لشربه الخمور[١١٢٦] وغير ذلك. وأما المروانية ففسقهم ظاهر، وقد ذكر الشيخ أبو بكر الرازي في أحكام القرآن أنه لم يكن في بني مروان أكفر ولا أفسق من عبد الملك، وحكى عنه أنه قال في خطبته: إني لست بالإمام المستضعف، يعني عثمان، ولا بالإمام المصانع، يعني معاوية، لأنه كان يتكلّف في التحلُّم[١١٢٧]، وإنكم تأمروننا بأشياء تدسّونها من أنفسكم، فوالله لا يأمرني أحد بعد مقامي هذا بتقوى الله إلا ضربتُ عنقه، فقطع الألسن عن الأمر بالمعروف، وكفى به فسقًا توليته للحجّاج[١١٢٨]، فإن فساده في الأرض وقتله للعلماء ظاهر لا يخفى.

وقد أتينا في هذا الكتاب على أبواب التوحيد والعدل وما يتفرّع عليهما من المسائل والأبواب، ونريد أن نختم بذكر شروط الدعاء، كما ختمنا بذلك المعتمد في الأصول، لأن الدعاء شرع في أواخر العبادات ليكون أرجى للإجابة، ونحن نحتسب كتابنا هذا من جملة العبادات التي نرجو بها رضوانه تعالى ومغفرته[١١٢٩] ذنوبنا، فنختمه بالدعاء والرغبة إليه تعالى في أن يعظّم نفعنا ونفع إخواننا به في الدين[١١٣٠]، وقد أدّب تعالى نبيّه بهذا الأدب، فقال لمّا ذكّره نعمه[١١٣١] عليه ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ وَإِلَى رَبِّكَ

---

١١٢٣ يلزمكم: فيلزمكم، ب.
١١٢٤ بايعه: بايع، ج.
١١٢٥ بخروجه: فخروجه، ج.
١١٢٦ الخمور: الخمر، ب.
١١٢٧ يتكلف في التحلم: يتخلف في التحلم، ب؛ يتكلف في التحكيم، ج.
١١٢٨ للحجاج: الحجاج، ج.
١١٢٩ بها رضوانه تعالى ومغفرته: لها رضوانه تعالى ومغفرته، ب؛ بها رضوانه تعالى ومغفرة، ج.
١١٣٠ في الدين: –، ا.
١١٣١ فقال لما ذكره نعمه: فقال ما ذكره نعمه، ا؛ فقال بعد ما ذكره نعمته، ب.

فَارْغَبْ﴾ (٩٤ الشرح ٧-٨)، أي إذا فرغت من العبادات فانصب في الدعاء وارغب إليه بطلب خيرات الدنيا والآخرة، وتأديبه عليه السلام تأديب لجميع المكلّفين.

## باب في ذكر حقيقة[١١٣٢] الدعاء وشروطه

اعلم أن الدعاء في عرف الدين هو طلب المنافع ودفع المضارّ بالقول منه تعالى. ودخل في قولنا: طلب، القصد بالدعاء إلى ما يدعو العبد إليه، ومتى وُصف أفعال العبادات كالصلاة بأنّها دعاء فذلك توسُّع من حيث يجري العابد بها مجرى الطالب للخيرات، ولأن ادّكارها لا يخلو من طلب الخير. فأما شرائط الدعاء فأمور، منها أن يأتي به العبد على جهة العبادة[١١٣٣] والتضرّع والانقطاع إليه تعالى على ما قال ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ (٧ الأعراف ٥٥) وعلى جهة التقرّب إليه على ما قال تعالى ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ (٣٢ السجدة ١٦).

ومن شروطه أن يضمر[١١٣٤] في حال طلبه ودعائه ما يرجوه من ربّه من منافع الدنيا أن يكون مصلحة له في دينه أو أن[١١٣٥] لا يكون فسادًا، وإن لم يُظهر ذلك بلسانه، لأنه متى لم يضمر ذلك لم يأمن أن يكون فسادًا[١١٣٦]، فيكون طالبًا منه تعالى المفسدة وهو تعالى لا يفعل القبيح.

فإن قيل: فإن وجب أن يكون المطلوب مصلحته لم يبق للدعاء فائدة، لأن الحكيم لا يخلّ بمصالح المكلّفين، فإن كان مصلحة فعَله لا محالة، وإن كان مفسدة لم يفعله، قيل له: لا يجب إذا لم يكن المطلوب مفسدة أن يكون مصلحة لا محالة، بل يجوز أن يكون إحسانًا غير مصلحة، فيَحسُن الدعاء إليه على طريقة شيوخنا[١١٣٧]، ولأنه يجوز أن يكون مفسدة، ثم يرتفع عند الدعاء كونه مفسدة، ولأنه إذا كان مصلحة[١١٣٨] وكان الحكيم يفعله لا محالة فإن طلبه بالدعاء يكون تعبّدًا من المكلّف، وإظهارًا للفقر[١١٣٩] إليه تعالى في كلّ ما[١١٤٠] ينفعه في الدين والدنيا، وذلك حسن داخل في

---

١١٣٢ حقيقة: -، ا.
١١٣٣ على جهة العبادة: -، ج.
١١٣٤ يضمر: يظمر، ج.
١١٣٥ أو أن: وأن، ا؛ أو، ب.
١١٣٦ وإن لم ... فسادًا: -، ا.
١١٣٧ على طريقة شيوخنا: -، ا.
١١٣٨ كان مصلحة: صلح كان مفسدة، ج.
١١٣٩ إظهارًا للفقر: اظهار للفقر، ا؛ إظهارًا للفقر إلى، ب.
١١٤٠ ما: -، ج.

العبودية، ويحصل له بهذا الدعاء أكثر مما يرجوه بالدعاء من الثواب[١١٤١]، ولهذا يحسن منّا أن ندعوه تعالى ونطلب منه بالدعاء الثواب الذي نستحقّه بالعبادات، وأن نطلب منه المغفرةَ عند التوبة وإن كان[١١٤٢] لا بدّ من أن يفعله الحكيم لما ذكرناه من فوائد الدعاء. ولهذا يحسن منّا الصلاة على الملائكة والأنبياء والمؤمنين طلب الثواب لهم، وإن كان يفعله الحكيم لا محالة، لأنا نطلب بذلك المنـــزلة عنده تعالى وجزيل الثواب. ولن يصحّ من العبد الدعاء على الشرطين المذكورين إلا بعد أن يعرف العبد ربّه ويعرف صفاته العُلى وأن يعلمه حكيمًا منـــزّهًا عن كلّ نقص وفِعل قبيح، فلا بدّ من تقدُّم العلم بذلك.

ومن جملة آداب الدعاء أن يختار له الأدعية المأثورة عن نبيّنا عليه السلام مما اختصّ به أو نقله عن الأنبياء المتقدّمين صلوات الله عليهم أجمعين أو المأثور عن السلف الصالح وكلّ ما يتضمّن[١١٤٣] الألفاظ المنبئة عن الخشوع والتضرّع والتذلّل والافتقار إليه تعالى. ومن جملة آدابه أن يقدّم على الدعاء[١١٤٤] الثناء عليه تعالى بأسمائه الحسنى وما ينبئ عن صفاته العلى مما جاء في القرآن أو نقل عنه عليه السلام أو عن السلف الصالح، لأنه روي عنه عليه السلام حكايةً عنه تعالى: إذا شغل عبدي[١١٤٥] ثنائي عن دعائي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين، ولن يتمكّن العبد من ذلك إلا بأن يعرف معاني أسمائه الحسنى على التفصيل أو على الجملة، والتفصيل في ذلك أولى وأدخل في العبودية[١١٤٦] وأقرب إلى الإجابة.

ومن جملة آدابه أن يقدّم على دعائه من نوافل العبادات والصدقات، أو يأتي به عقيب المفروضات من العبادات[١١٤٧]، نحو الصلوات الخمس وصيام شهر رمضان والحجّ وأداء الزكاة، لأن ذلك أدخل في العبودية وأرجى للإجابة. ومن جملة ذلك أن يقدّم عليه الصلاة على نبيّنا عليه السلام وسائر الأنبياء والمرسلين والملائكة المقرّبين، لأنه أرجى للإجابة، وذلك كالاستشفاع بالصالحين إليه تعالى، وعند[١١٤٨] ذكر الصالحين

---

١١٤١ ويحصل ... الثواب: —، ا.
١١٤٢ كان: —، ج.
١١٤٣ يتضمن: + على، ب.
١١٤٤ على الدعاء: عليه، ب.
١١٤٥ عبدي: عبادي، ا.
١١٤٦ في العبودية: —، ب.
١١٤٧ والصدقات ... العبادات: —، ج.
١١٤٨ وعند: عند، ا.

تنــزل الرحمة. ومن جملة ذلك أن يقدّم التوبة من جميع الذنوب على الدعاء، لأنه أرجى للإجابة وأدخل في[١١٤٩] أن يسلّم له ثواب دعائه وثنائه عليه تعالى.

ومن جملة ذلك ألاّ يخصّ بدعائه طلب منافع الدنيا دون الآخرة والدين وثواب الآخرة والاستعاذة من عقاب الآخرة، فيدعوه تعالى بمصالح دينه وتسهيل[١١٥٠] خير الدارين والعصمة من القبائح والتثبّت على طريقة الدين والتحفّظ من السهو في العبادات، ويلزم أن لا يخلو ذلك من طلبه[١١٥١] إما بالقول أو بالفعل أو إضمار[١١٥٢] وتوطين النفس عليه، وقد أدّبنا الله في ذلك بقوله ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (٢ البقرة ٢٠٠-٢٠٢). ومن جملة ذلك أن لا يخصّ نفسه بما يدعو به الله تعالى، بل يدعوه[١١٥٣] لنفسه ولغيره من المؤمنين والمؤمنات، لأن ذلك أرجى للإجابة[١١٥٤].

وهذا آخر الكتاب.

اللّهمّ أعطني نصيبي من جميع ما[١١٥٥] اكتسبته من الخيرات، خصوصًا تصنيف هذا الكتاب وغيره من تصانيفي، واجعلها في ميزاني، وثقّل بها كفّة الخيرات، وعظّم النفع بها لإخواني، إنّك على كلّ شيء قدير. وأنا راغب إلى إخواني والقارئين[١١٥٦] تصانيفي أن يجعلوا لي حظًّا من دعائهم، وإن وقفوا فيها على خلل في اللفظ أو في المعنى أن لا يتألّوا من تغييره، فإن الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه هو كتاب الله تعالى وحده.

وفرغتُ من تصنيفه ليلة الأربعاء، وهي السابعة من شهر ربيع الآخر سنة اثنين وثلاثين وخمسمئة. والحمد لله ربّ العالمين وصلواته على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين وسلّم كثيرًا.[١١٥٧]

---

١١٤٩ في: — ج.

١١٥٠ بمصالح دينه وتسهيل: لمصالح دينه وتسهيل، ا؛ بمصالح دينه تسهل، ب.

١١٥١ ذلك من طلبه: من ذلك وطلبه، ب؛ من طلبه ذلك، ج.

١١٥٢ إضمار: اظمار، ج.

١١٥٣ يدعوه: يدعو، ب.

١١٥٤ لأن ذلك أرجى للإجابة: —، ج؛ ومن جملة ... للاجابة: —، ا.

١١٥٥ ما: —، ب.

١١٥٦ راغب إلى إخواني والقارئين: ارغب الى اخواني والقاريين، ا؛ اغرب الى اخواني القارءين، ب.

١١٥٧ + وفرغ من هذه النسخة المباركة لعشر ليال خلت من شهر القعدة الذي هو من شهور سنة ثلاثين وستمائة بخط الفقير إلى رحمة الله تعالى سليمان بن مسعود بن محمد بن إبراهيم بن عبد الله الانصاري غفر الله له ولجميع المسلمين ولمن قال: آمين، ا.

# الفهارس

## فهرس أسماء الرجال والنساء والأعلام

## فهرس أسماء الفرق والطوائف والجماعات

## فهرس أسماء الكتب والرسائل

## فهرس أسماء البلدان والأماكن

## فهرس الآيات القرآنية

peculiarities of the time, now obsolete, have been regularly modernized.

## ACKNOWLEDGEMENTS

The editors would like to thank Qadi Isma'il al-Akwa', formerly Director of the Department of Antiquities and Libraries of the Yemen Arab Republic, for his kind assistance, and Qadi 'Ali Siman, formerly Minister of Awqāf of the Yemen Arab Republic, for graciously giving access to the Library of the Great Mosque. We also thank the Dār al-Kutub, Cairo, for graciously providing a copy of their microfilm of Ms. 189. We are also grateful to Professor Ridwan al-Sayyid, and to the late Professors Georges Anawati, O.P., and Ihsan Abbas for their interest and good offices. Our special thanks are due to Professor Sabine Schmidtke for preparing the edited text for publication and for assembling the indices.

The three manuscripts are clearly three independent copies; none is merely a copy of another, which enables us to offer a composite edition. No. 55 and 189 seem relatively closely related and they may well have been copied from the same original, while 53 would seem to be copied from another original. We started by using 189 (which exists in microfilm at the Dār al-Kutub, Cairo, Microfilm No. 101), as our sole base, and then the other two were discovered in the Great Mosque. In practice we generally choose the reading of 53 if it agrees with either of the two other manuscripts. If these two stand together against 53 the decision is more difficult, but it seems that 53 is generally more corrupt but not invariably so, for it is based on a different tradition.

There is reason to think that the Arabic of Ibn al-Malāḥimī was at times grammatically incorrect, elliptical, and awkward and that the scribes at times tried to improve it. We have not hesitated to accept such potential improvements where they make the sense plainer or the reading smoother, especially since we do not have an autograph and cannot hope to restore the original text fully.

In agreement with the scribal practice at the time, diacritical dots are sparely used in the manuscripts. Faulty reading of undotted words by the scribe could lead to his adding erroneous diacritical marks. In most such cases the corrected reading has been adopted in the edition without note of the reading of the manuscript. The spelling

geniza of the Karaite synagogue in Cairo, have been discovered in the Fikrovitch collection of the Russian National Library in St. Petersburg. One of them bears a note in Hebrew that it is constituted as an endowment to Yāshār b. Ḥesed al-Tustarī and his descendants.[7]

## THE MANUSCRIPTS

We have microfilms of three manuscripts of *al-Fā'iq*, all from the Great Mosque of Ṣanʿāʾ: Numbers 189 (in our apparatus called ا), 53 (in our apparatus called ب), and 55 (in our apparatus called ج). Number 189, *naskhī*, consists of 222 folios, 25 lines to a page. Fol. 166 of the manuscript is missing in the microfilm at our disposal. It is the only one of the three which gives a date of completion: 630 A.H. Number 53 is mostly in very clear *naskhī*, containing 587 folios varying from 19 to 25 lines on each page. Its handwriting shows it to be certainly later than Number 189, and it is not particularly reliable. Number 55, *naskhī*, consists of 163 folios, 28 lines to a page. It was written for Sharaf al-Dīn al-Ḥasan b. Amīr al-Mu'minīn, whom we have not been able to identify.

---

[7] See W. Madelung and S. Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Muʿtazilī Theology among the Karaites of the Fāṭimid Age*, Leiden 2006; Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffuḥ al-adilla*. The extant parts introduced and edited by W. Madelung and S. Schmidtke, Wiesbaden 2006.

works on theology and legal methodology[5] and expressed admiration for him, although he also charged him with patent inconsistency in upholding human free will while considering acts as inevitably caused by their motives.[6]

Outside Islam, Muʿtazilī scholastic theology prevailed among the Jewish sect of the Karaites. In Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's lifetime, the prominent Karaite theologian Abū Yaʿqūb Yūsuf al-Baṣīr (d. ca. 431/1040), teaching and writing in Jerusalem, was an ardent advocate of the theology of Qāḍī ʿAbd al-Jabbār and his school and rejected the criticism leveled against it by Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī in his theological treatises. Substantial fragments of two refutations of Abu l-Ḥusayn's proof for the existence of God by al-Baṣīr are extant. His views, however, met with opposition among the Karaites in Egypt. In the second half of the 5th/11th century the authoritative Karaite theologian in Egypt, Sahl b. al-Faḍl (Yāshār b. Ḥesed) al-Tustarī, son of the Fatimid vizier al-Faḍl b. Sahl al-Tustarī (d. 440/1048), fully endorsed Abu l-Ḥusayn's criticism of the *uṣūl* of the school of ʿAbd al-Jabbār upheld by Yūsuf al-Baṣīr and encouraged the study of his theology in the Karaite community of Egypt. Three large fragments of Abu l-Ḥusayn's *Taṣaffuḥ al-adilla,* presumably coming from the

[5] This is noted by Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, ed. S. Diwald Wilzer, Wiesbaden 1961, p. 119.

[6] W. Madelung, "The Late Muʿtazila and Determinism: the Philosophers' Trap," in *Yād-Nāma in Memoria di Alessandro Bausani*, vol. 1, Rome 1991, pp. 245-57.

based on causality which appealed immediately to the mind by its stringent simplicity in contrast to the more complex proof of the theologians based on analogy between this world and the unseen. Ibn Sīnā's proof, however, entailed the philosophical view of God as an ultimate necessitating cause and the eternity of the world which was unacceptable to the theologians. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī matched Ibn Sīnā's proof with an equally direct proof dispensing with analogy, which recognized God as a freely choosing agent who created the world in time. Some of the supporters of ʿAbd al-Jabbār's doctrine rejected his proof as invalid, holding on to their traditional proof based on analogy.

Abu l-Ḥusayn's thought, however, made a wide impact beyond the confines of his own Muʿtazilī school. The spread of his teaching among the Zaydī and Imāmī Shīʿa has already been sketched in the Introduction of *al-Muʿtamad*. Elsewhere details are only now becoming evident. Among the Ashʿarī *kalām* theologians, Abu l-Maʿālī al-Juwaynī (d. 478/1085), the teacher of al-Ghazālī, was distinctly influenced by Abu l-Ḥusayn's proof for the existence of God but would not acknowledge his indebtedness to a representative of the rival Muʿtazila.[4] A century later, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1209) freely adopted some of his views and arguments in his own

[4] W. Madelung, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God," in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One.* Essays in Celebration of Richard M. Frank, ed. James E. Montgomery, Leuven 2006, pp. 273-80.

for his teaching. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī is known to have in his *Kitāb Taṣaffuḥ al-adilla* systematically revised some of the basic arguments and proofs employed in the school of his Muʿtazilī teacher, the Qāḍī l-Quḍāt ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025) and criticized the methods and conceptual principles (*uṣūl*) on which they were built.[2] He was severely denounced for this by the followers of ʿAbd al-Jabbār and accused of concealing heterodox views of the philosophers in his criticism. While it is evident that he was thoroughly acquainted with the teaching of the philosophers, it must be emphasized that he substantially upheld the creed of the Muʿtazila. His aim was to strengthen the conceptual basis on which it rested against its critics, not least the philosophers. His school remained critical of philosophy. Ibn al-Malāḥimī composed a refutation of the philosophers under the title *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa*. A manuscript of this treatise has recently been found,[3] and an edition of it is under preparation.

A major challenge to traditional *kalām* theology arose in Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's time from the philosophical teaching of Ibn Sīnā (d. 428/1037). The latter proposed a novel proof for the existence of God

---

[2] For details on the views of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī see W. Madelung, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī," in *Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Supplement, p. 25, idem, "Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī," in *The Encyclopaedia of Islam*. Third Edition, vol. 1 (forthcoming); D. Gimaret, "Abu l-Ḥosayn Baṣrī," in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 322-24.

[3] See Ḥasan Anṣārī, "Kitāb-i tāzih-yi yāb dar naqd-i falsafa," *Nashr-i dānish* 18 iii (2001), pp. 31-32.

found the lengthy and detailed treatment in his earlier work unwieldy and begged him to write an abridgment. He finished the book on the night of 5 Rabīʿ II 532 (22 December 1137), four years before his death on the night of Sunday, 17 Rabīʿ I 536 (19 October 1141). The few other known data of his life have been set forth in the introduction to *al-Muʿtamad*. The reader is referred there for details.

*Al-Fāʾiq* is an abridgement of the four huge volumes of *al-Muʿtamad* divided into fourteen parts. The original five principal points of the Muʿtazila (God's Unity, His Justice, the Promise and the Threat, the Names and the Judgments, and Commanding the Good and Forbidding the Bad) are bolstered and interspersed by related questions:

1. Unity
2. Justice
3. On the Creation of the Qur'ān
4. On the Imposition of Moral Obligation
5. On Obliging what is beyond Capability
6. On God's Incentive (*luṭf*) for the Morally Obliged
7. On Prophethood
8. On Knowledge
9. The Promise and the Threat
10. The Names and the Judgments
11. Commanding the Good and Forbidding the Bad
12. On the Imamate

Since the theological works of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī are largely lost, the two books of Ibn al-Malāḥimī are at present our main source

## INTRODUCTION

The *Kitāb al-Fā'iq fī uṣūl al-dīn* by Rukn al-Dīn Maḥmūd ibn Muḥammad al-Malāḥimī al-Khʷārizmī (d. 532/1144), edited here for the first time, is the only complete treatise extant on the theology of the last school of the Muʿtazila, founded by Abu l-Ḥusayn Muḥammad b. ʿAlī al-Baṣrī (d. 436/1044). Ibn al-Malāḥimī was the leading scholar of Muʿtazilī *uṣūl,* theology and legal methodology, and an associate of the famous Muʿtazilī Qur'ān exegete al-Zamakhsharī (d. 538/1144) in Jurjāniyya (Gurganj), the capital of Khʷārizm. He had previously written a voluminous exposition of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's theological teaching entitled *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn,* which is largely lost. Some extant parts of *al-Muʿtamad* have already been published.[1] At the beginning of *al-Fā'iq* the author states that he wrote it at the urging of his students and friends who

[1] Ibn al-Malāḥimī, *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*, the extant parts edited by Martin McDermott and Wilferd Madelung (London: al-Hoda, 1991), 616 pp. After publication of this edition, further parts have been found. It is hoped that these can be published soon.

**Series on**
**Islamic Philosophy and Theology**

***Texts and Studies***

**3**



Published by

Iranian Institute of Philosophy
&
Institute of Islamic Studies
Free University of Berlin

# *Kitāb al-Fā'iq fī uṣūl al-dīn*

by

Rukn al-Dīn b. al-Malāḥimī al-Khʷārazmī

(d. 536/1141)

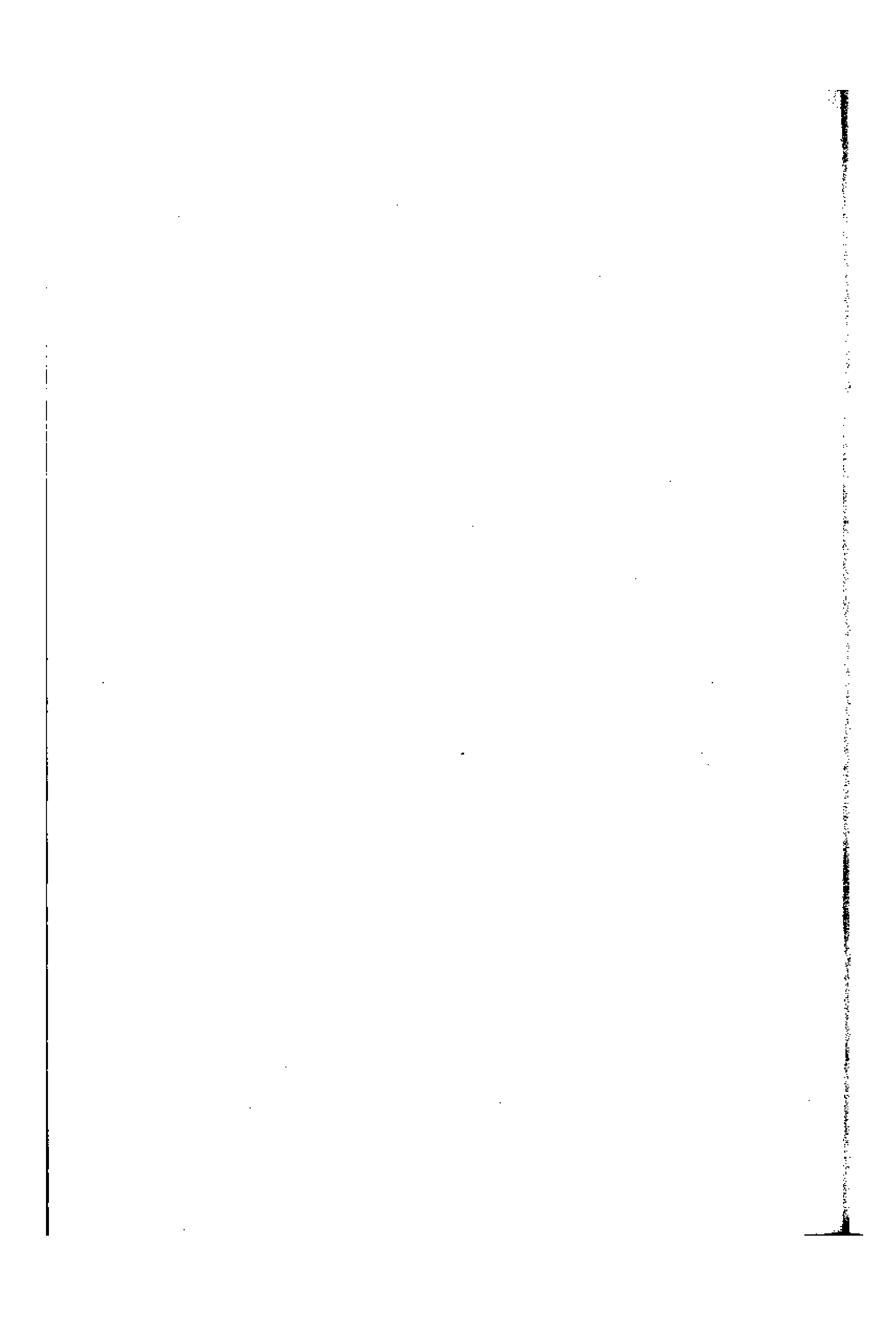
Edited with an Introduction

by

Wilferd Madelung and Martin McDermott

Iranian Institute of Philosophy
&
Institute of Islamic Studies
Free University of Berlin

Tehran 2007



*Kitāb al-Fā'iq fī uṣūl al-dīn*